 Regd. No. M H 1332

नवभारत

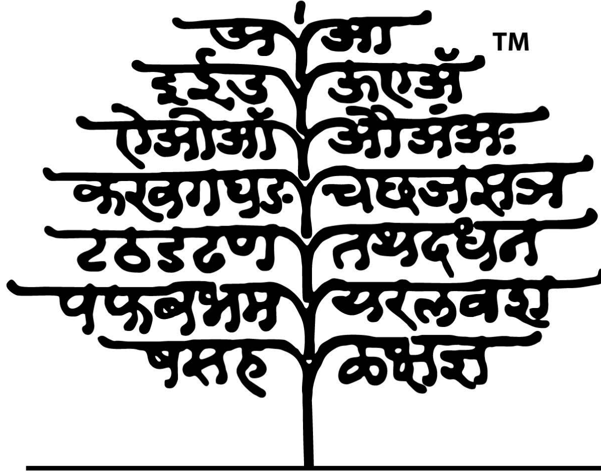
या अंकात –

वर्ष २८

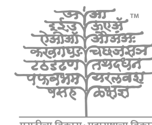
अंक पहिला

आक्टोबर १९७४

रु. १-२५



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत







नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष अठ्ठाविसावे अंक पहिला

नवभारत

आक्टोबर १९७४

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. १२ अंकास रु. १·२५

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, २१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता :

१ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक, प्राध्यापकांचे निवासस्थान कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक, C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

श्री. रा. ग. जाधव

अभिव्यक्तिवाद : (एक्स्प्रेशनिझम)

कोणत्याही विषयाचा कलावंताला जो अंतःप्रत्यय येतो, त्याची प्रामाणिकपणे केलेली सारमय अभिव्यक्ती. आधुनिक पश्चिमी कलाक्षेत्रातील अभिव्यक्तिवादाची या प्रकारे स्थूल व्याख्या करता येईल. एकाच कलाविषयाचा अंतःप्रत्यय भिन्न भिन्न कलावंतांना भिन्न भिन्न प्रकारे येऊ शकतो. तो अंतःप्रत्यय कलाविषयाच्या इंद्रियगोचर वास्तविक स्वरूपाहून वेगळा असू शकतो. हे वेगळेपण व्यक्त करण्याकरिता वास्तविक विषयाचे चित्रण वा आविष्कार वास्तविकापासून दूर नेलेला असतो. अशा आविष्कारात विषयाचे मूळ स्वरूप अंशतः असते, किंवा बदललेले असते, वा त्यात भर पडलेली असते, किंवा तो आविष्कार पुष्कळदा विपरीतही असतो. हा भेद वा दूरत्व वा अधिक भर वा वैपरित्य किंवा वैलक्षण्य कलावंताच्या अंतःप्रत्ययाला मूर्तिमंत करते. कलाविषयाच्या वास्तविक स्वरूपाला तो पूर्णतः बाजूला सारत नाही. वास्तविक विषयाचा उत्कट भावनात्मक प्रत्यय कलारसिकाला येऊन तो कलाविष्कार त्यास पटतो. अशा प्रकारची अभिव्यक्तिवादी आविष्करणे चित्रकलेप्रमाणेच मूर्तिकला, वास्तुकला, संगीत व ललित साहित्य यांतही आढळून येतात.

अभिव्यक्तिवाद हा दृक्‌प्रत्ययवादा (इंप्रेशनिझम) नंतरचा एक महत्त्वाचा कलासंप्रदाय होय. त्याचा उदय विसाव्या शतकाच्या पहिल्या दशकात झाला. एक्स्प्रेशनिझम ही संज्ञा प्रथम ज्यूल्यँ एर्व्हे या फ्रेंच चित्रकाराने १९०१ मध्ये वापरली. अभिव्यक्तिवादी कलाविशेषांची पूर्वपरंपरा ज्याप्रमाणे ग्र्यूनेव्हाल्ट (मु. १४७०–१५२८) व एल ग्रेको (१५४१–१६१४) यांच्या काही चित्राकृतींतील रूपविकृतीत दिसते, त्याप्रमाणे दृक्‌प्रत्ययवादाच्या कक्षेबाहेर जाणाऱ्या सेझान (१८३९-१९०६), आदील्याँ रदाँ (१८४०–१९१६), गोगँ (१८४८–१९०३), व्हिन्सेंट व्हान गॉख (१८५३–१८९०), होडलर (१८५३–१९१८), आँसॉर (१८६०–१९४९), एडव्हार्ट मुंक (१८६३–१९४४) व तूलूझ लोत्रेक (१८६४–१९०१) यांच्या काही चित्रकलाविशेषांतही आढळते. या पूर्वपरंपरेचे स्वरूप ज्याप्रमाणे एकजिनसी नाही, त्याचप्रमाणे व कदाचित त्यामुळेच, अभिव्यक्तिवादाचे स्वरूपही एकजिनसी नाही. प्राधान्याने आत्मनिष्ठ असलेल्या अभिव्यक्तिवादात कलावंत स्वतःच्या भावना, वस्तुसंबद्ध जाणिवा, व्यक्तिगत प्रतीके, वस्तुनिदर्शक प्रतिमा इत्यादींचा

(प्रमुख संपादक, मराठी विश्वकोश, यांच्या सौजन्याने व संमतीने.)



आविष्कार करतो. प्राधान्याने वस्तुनिष्ठ असलेल्या अभिव्यक्तिवादात आत्म-प्रत्ययाशी प्रामाणिक राहून वस्तूचे जाणवलेले सारव्यंजक स्वरूपच अभिव्यक्त करण्याचे धोरण असते. चित्रातील रेखादी घटकांपेक्षा पृष्ठघटकालाच (प्लेन) महत्त्व देऊन, रंग व आकार (फॉर्म) यांचे केवलस्वरूपी किंवा अप्रतिरूप (अॅब्स्ट्रॅक्ट) संयोजन करणारा व वस्तूच्या भौमितिक सारस्वरूपाला व्यक्त करू पाहणारा अप्रतिरूप अभिव्यक्तिवाद हा तिसरा प्रकारही उल्लेखनीय होय. अभिव्यक्तिवादाच्या उपर्युक्त वैशिष्टयांपैकी काहींची परिणती पुढे घनवादात (क्यूबिझम) व अतिवास्तववादात (सुर्‌रिअॅलिझम) झाली. या सर्व वादांवर फ्रॉइडच्या मनोविश्लेषणाचा परिणाम झालेला आहे.

जर्मनी हे अभिव्यक्तिवादाचे सर्वांत प्रभावी असे केंद्र होते. तेथील ड्रेझ्डेनचा ‘ डि ब्रुक ’ (१९०३) व म्यूनिकचा ‘ डेर ब्लो रायटर ’ (१९११) असे अभिव्यक्तिवादी चित्रकारांचे दोन संघ प्रसिद्ध आहेत. पहिल्या संघात एमील नोल्डे (१८६७–१९५६), किर्खनर (१८८०–१९३८), मॅक्स पेखस्टाइन (१८८१–१९५५), हेकेल (१८८३–) व श्मिट–रोटलुफ (१८८४–) हे प्रमुख चित्रकार होते. दुसऱ्या संघात याउलीन्स्की (१८६४–१९४१), कंडचीन्स्कई (१८६६–१९४४), पॉल क्ले (१८७९–१९४०), फरांट्स मार्क (१८८०–१९१६) व शगाल (१८८९–) हे कलावंत प्रमुख होते.

अभिव्यक्तिवादाची तात्त्विक चर्चा जर्मन संघातील कलावंतांनी अधिक प्रमाणात केली. व्यक्तिगत कलावैशिष्टयांची विविधता आणि रूपभंजन व रूपविकृती या बाबतींत क्रांतिकारकता हे जर्मन अभिव्यक्तिवादाचे विशेष होत. जर्मन कलावंतांनी अभिव्यक्तिवादाला दृक्प्रत्ययवादाचा प्रतियोगी ठरविले आणि प्रचलित आकारांची व संयोजनांची बंधने टाळून केलेला कलावंताच्या आत्म्याचा आविष्कार म्हणजे अभिव्यक्तिवाद असे मानले. फरेंच कलावंतांनी आकारविषयक प्रश्नांना महत्त्व दिले.

समाजवादी राष्ट्रांतील सर्व ललित कलांच्या ऐक्यावर भर देणारा पण अभिव्यक्तिवादी कलावंतांनी बर्लिन येथे स्थापन केलेला ‘ नोव्हेंबर ग्रुप ’ (१९१८) हा संघ उल्लेखनीय आहे. मॅक्स पेखस्टाइन व सीझर क्लाइन हे या संघाचे प्रवर्तक होते.

अभिव्यक्तिवादी चित्रकलेत, चित्रकाराची आंतरिक ऊर्मी कोणत्याही प्रचलित संकेतांनी नियंत्रित केली जात नाही. रंग, रचना, आकृतिबंध यांच्या उपयोजनेत स्वयंसिद्धता आढळते. चित्रकाराचा विमुक्त आत्मप्रत्यय, चित्रातील रंगीत पृष्ठभागाचे साकल्यात्मक स्वरूप व चित्राचा भावनात्मक परिणाम

वाढविणारे रंग व विक्षिप्त आकार हे अशा चित्रकलेचे विशेष होत. शहरातील गर्दीचे देखावे व इमारती, आदिम मानव, शोषित मानव, पादचारी, विदूषक, नट व पशू यांसारखेही विषय अभिव्यक्तिवादी चित्रकारांनी हाताळले. कोरीव काष्ठमूर्तीप्रमाणे केलेले मानवी चित्रण (किर्खनरचे 'फाइव्ह विमेन ऑन द स्ट्रीट' हे चित्र, १९१३), धार्मिक विषयांची अस्वस्थ करणारी रूपविकृती (एमील नोल्डेच्या 'मारिया इजिप्तिका' या त्रिपुटचित्राची डावी बाजू, १९१२) आणि नाजुक पण विक्षिप्त व स्वैर रचना (पॉल क्लेचे 'द ट्विटरिंग मशीन,' १९२२) हेही अभिव्यक्तिवादी चित्रकलेचे विशेष आहेत. फरान्समधील मातीस (१८६९–१९५४), रूवो (१८७१–१९५८), व्हलामँक (१८७६–१९५८), दरँ (१८८०–१९५४), पिकासो (१८८१–१९७३), ग्रोमेअर (१८९२–), सूटीन (१८९४–१९४३), ग्रूबर (१९१२–१९४८) व ब्यूफे (१९२८–) हे; जर्मनीतील बेकमान (१८८४–१९५०), डिक्स (१८९१–) व ग्रोस (१८९३–१९५९); अमेरिकेतील मॅक्स वेबर (१८८१–१९६१) व पास्कँ (१८८५–१९३०) आणि बेल्जममधील गुस्ताव्ह द स्मेट (१८७७–१९४३), फिरट्स बर्ग (१८८३–१९३९), मासेरेल (१८८९–) इत्यादी अभिव्यक्तिवादी चित्रकार प्रसिद्ध आहेत. व्हिएन्ना येथील ऑस्कर कोकोश्का (१८८६–) हा विख्यात चित्रकार याच संप्रदायातील होय. भारतातील शैलोज मुखर्जी (१९०७–१९६०), राम कुमार (१९२४–) सतीश गुजराल (१९२५–), मोहन सामंत (१९२६–) या चित्रकारांवर काही काळ अभिव्यक्तिवादाची छाया पडली होती.

अभिव्यक्तिवादी मूर्तिकलेत शारीर देहरचना अमान्य असून, वास्तु-सदृश किंवा वनस्पतिसदृश आकृतिबंधांच्या (पॅटर्न्स) आधारे मानवी देहाचे शिल्पांकन करण्यात येते. अवयवांच्या अभिव्यक्तीत दैहिक शक्तीचा प्रत्यय येतो. देहाकृतीच्या साकल्यात्मक स्वरूपावर अभिव्यक्तिवादी मूर्तिकलेचा भर आहे. अवकाशाच्या घटकाला या संप्रदायात एक नवे व वैशिष्ट्यपूर्ण स्वरूप प्राप्त झाले. अवकाशघटक शिल्पाकृतीच्या समग्र पोताचाच एक अविभाज्य घटक बनतो. घनता व पोकळ अवकाश परस्परपूरक अंगे बनतात. या दृष्टीने मातीसची 'ला सेर्पांतीन' (१९०९) व जर्मन शिल्पकार लेमब्रुक (१८८१–१९१९) याची 'द फॉलन' (१९१५–१६) या शिल्पाकृती उल्लेखनीय आहेत. वस्तूच्या गुळगुळीत पृष्ठभागावर प्रकाश-परिवर्तनामुळे अवकाशाचे जे प्रवाह उमटतात, त्यांचे सुंदर दर्शन ब्रांकूशच्या (१८७६–१९५७) 'मायस्त्रा' (१९१२) या ब्राँझच्या शिल्पाकृतीत

घडते. झाडकीनची (१८९०–१९६७) 'व्हान गॉख ड्रॉइंग' ही शिल्पाकृती अभिव्यक्तिवादी मानली जाते. मायॉल (१८६१–१९४४) हा फरेंच व एर्न्स्ट बारलाक (१८७०–१९३८) हा जर्मन अभिव्यक्तिवादी शिल्पकार होय.

वास्तुकलेतील अभिव्यक्तिवाद परिणामकारक नसला, तरी एरिक मेंडेलसन (१८८७–१९५३) या जर्मन वास्तुविशारदाने पॉट्सडॅम येथे बांधलेली 'आइन्स्टाइन ऑब्झर्व्हेटरी' (१९२०) अभिव्यक्तिवादी विशेषांची निदर्शक मानली जाते. पीटर बेरेन्स (१८६९–१९४०) व रूडॉल्फ स्टायनर (१८६१–१९२५) यांनाही पुष्कळदा या संप्रदायातील वास्तुकार मानतात.

दृश्यकलांतील अभिव्यक्तिवादाच्या प्रभावाने विसाव्या शतकाच्या दुसऱ्या दशकात, विशेषतः ऑस्ट्रियन व जर्मन संगीतात, अभिव्यक्तिवादी वळण प्रकट झाले. त्यातून स्वच्छंदतावादी संगीतरचनेतील व्यक्तिगत भावनाविष्काराची अंतिम व ऐकांतिक अवस्था सूचित होते. विसुबत ताल, ऐकांतिक उच्च स्वरात्मकता, सुसंवादी संगीतरचनेतील (मेलडी) शीघ्र परिवर्तने व स्वरविकृती, वाद्यसंगीतातील भडक विरोध व त्यातून निष्पन्न होणारा स्वरमेलातील (हार्मनी) विसंवाद आणि विस्कळित पदरचना ही अभिव्यक्तिवादी संगीताची वैशिष्ट्ये होत. आर्नल्ड शन्बेर्क (१८७४–१९५१) व त्याचे अनुयायी आंटोन व्हेबर्न (१८८३–१९४५), आल्बान बेर्ख (१८८५–१९३५) आणि अर्न्स्ट कर्झेनेक (१९००–) हे या संप्रदायातील संगीतकार होत. हिंडेमिट (१८९५–१९६२) याचीही आरंभीची (१९२०-२५) संगीतरचना अभिव्यक्तिवादी होती.

अभिव्यक्तिवादाच्या प्रभावाने आरेख्यक (ग्रॅफिक) कलेत आणि मुद्रणतंत्रामध्ये नवे प्रयोग करण्यात आले.

अभिव्यक्तिवादी प्रवृत्ती जरी आधुनिक काळातील नवकलेत प्रभावी असली, तरी ती एक शाश्वत प्रवृत्ती आहे. आदिमानवापासून आजच्या कलावंतापर्यंत सर्वांनाच तिचा प्रभाव कमीअधिक अंशांनी जाणवलेला आहे. कलावंतांच्या अशा जाणिवेला अर्थात सामाजिक जीवनाचा संदर्भही असतो. असा संदर्भ १९२५ नंतर क्षीण झाल्याने त्या सुमारास अभिव्यक्तिवादाचा प्रभावही क्षीण झाला.

भारतीय परंपरेतील पुराणोक्त गणेश, अष्टभुजादेवी, तुंबरू, नरसिंह, गरुड, चतुर्मुख ब्रह्मा, षडानन स्कंद, दशानन रावण यांसारख्यांच्या मूर्ती, चित्रे व वर्णने अभिव्यक्तिवादाच्या आधारे अधिक सुस्पष्टपणे कळू शकतात. त्या सर्वांतून संबंधित कलावंतांनी आपापल्या धार्मिक अंतःप्रत्ययानुसार कला-

विषयाची सारव्यंजक अभिव्यक्ती रूपास आणली आहे, असे म्हणता येईल. रस्किनसारख्या पाश्चात्त्य कलासमीक्षकांना हा दृष्टिकोन न उमगल्याने उपर्युक्त कलाविष्करणे त्यांस बेढब व हिडीस वाटली असावीत.

पश्चिमी ललित साहित्याच्या क्षेत्रातही, जीवनविषयक अनुभवांच्या दृश्य व बुद्धिगम्य स्वरूपाखाली जी सारदर्शक पण अनपेक्षित चमत्कृतिपूर्ण अशी भावनात्मक सत्ये व अवस्था प्रतीत होतात, त्यांची आवेगपूर्ण, उत्कट व यथार्थ अभिव्यक्ती करणारा अभिव्यक्तिवादी संप्रदाय उदयास आला. साहित्याच्या बाबतीत 'एक्सप्रेशनिस्मस' अशी जर्मन संज्ञा त्याच शीर्षकाच्या पुस्तकात (१९१४) हेर्मान बार (१८६३–१९३४) या ऑस्ट्रियन लेखकाने प्रथम वापरली. विसाव्या शतकाच्या दुसऱ्या दशकातच वाङमयीन अभिव्यक्तिवादास स्वतंत्र स्वरूप प्राप्त झाले. अन्य ललित कलांप्रमाणेच साहित्याच्या बाबतीतही जर्मनी हेच या वादाचे केंद्र होते.

साहित्यातील अभिव्यक्तिवाद म्हणजे निसर्गवाद, स्वच्छंदतावाद व दृक्प्रत्ययवाद यांविरुद्ध केलेली केवळ एक बंडखोरी नसून, त्यामागे तत्कालीन संस्कृतिविषयक सर्वंकष असंतोषही होता. त्या असंतोषाचे स्वरूप स्वच्छ व सर्वांगांनी विशद होण्यास, बेर्गसाँचे (१८५९–१९४१) तत्त्वज्ञान, फ्रॉइडचे (१८५६–१९३९) मनोविश्लेषण, हुसर्लचा (१८५९–१९३८) अंतःप्रज्ञावादी रूपविवेचनवाद, स्ट्रिंडबर्गची (१८४९–१९१२) 'द स्पूक सोनाटा' (१९०७) यासारखी नाटके आणि डॉस्टोव्हस्कीच्या (१८२१–१८८१) कादंबऱ्या यांचे साहाय्य झाले. अशा प्रकारच्या सांस्कृतिक संदर्भामुळेच अभिव्यक्तिवाद्यांत क्रियाशील बुद्धिवादी, सामाजिक व राजकीय सुधारणावादी आणि ईश्वर–मानव-संबंधाचा शोध घेणारे तत्त्वचिंतक असे तीन वर्ग निर्माण झाले.

नाट्यलेखन व रंगभूमीचे तंत्र या बाबतींत अभिव्यक्तिवाद विशेष परिणामकारक ठरला. स्ट्रिंडबर्गच्या नाटकांप्रमाणेच, व्हेदेकिंट (१८६४–१९१८) याची 'द अवेकनिंग ऑफ स्प्रिंग' (१८९१, इंग्रजी भाषांतर) यासारखी नाटके अभिव्यक्तिवादी नाटकांचे अग्रदूत होत. स्वप्नसदृश अशी आशयाची विकृती व विचित्रता, अवचितपणे घडणाऱ्या, अवास्तव वाटणाऱ्या व विविध स्तरांतून सतत बदलत जाणाऱ्या कृती व भावनोद्रेकांचे प्रसंग, अस्पष्ट वाटणाऱ्या व्यक्तिरेखा, तुटक, त्रोटक व पुष्कळदा दुर्बोध व गूढ वाटणारी संवादयोजना, चमत्कृतिपूर्ण नाट्यक्लृप्त्या आणि या सर्वांतून साधलेला चमत्कारिक परिणाम हे अभिव्यक्तिवादी नाटकाचे विशेष होत. जर्मन

नाटचसाहित्यात झॉर्ज (१८९२-१९१६) याचे 'Bettler' (१९१२, इं. भा. 'द बेगर'), हाझेनक्लेव्हरचे (१८९०-१९४०) 'Der Shon' (१९१४, इं. भा. 'द सन'), उनरूचे (१८८५-१९७०) 'ऑफिसर्स' (इं. भा. १९१३) व कायझरचे (१८७८-१९४५) 'Die Burger Von Calais' (१९१४, इं. भा. बर्गर ऑफ कॅले) ही अभिव्यक्तिवादी नाटके प्रसिद्ध आहेत. जर्मन नाटककार ब्रेक्ट (१८९८-१९५६), आयरिश नाटककार ओकेसी (१८८०-१९६४), अमेरिकन नाटककार यूजीन ओनील (१८८८-१९५३) व एल्मर राइस (१८९२-१९६७) यांच्या नाटकांतही अभिव्यक्तिवादी प्रवृत्ती व नाटचविशेष आढळून येतात.

जर्मन काव्यक्षेत्रात फरांट्स व्हेर्फेल (१८९०-१९४५) हा श्रेष्ठ अभिव्यक्तिवादी कवी असून, 'Gedichte aus den Jahren' (१९०८-१९४५) ह्या संग्रहात त्याची कविता प्रसिद्ध झाली आहे. त्याने नाटके व कादंबऱ्याही लिहिल्या आहेत. ऑस्ट्रियन कवी ट्राक्ल व सायलीशियन कवी हाइम यांचे अभिव्यक्तिवादी काव्य नैराश्यसूचक आहे, तर स्टॅडलर व लोट्स यांची कविता क्रांतीचा आशावाद प्रकट करणारी आहे. फरांट्स काफ्का (१८८३-१९२४) व शिकल (१८८५-१९४०) हे जर्मन कादंबरीच्या क्षेत्रातील महत्त्वाचे अभिव्यक्तिवादी लेखक होत. 'Der Process' (१९२५, इं. भा. द ट्रायल), 'Das Schloss' (१९२६, इं. भा. द कॅसल) व 'Amerika' (१९२७) या काफ्काच्या कादंबऱ्या प्रसिद्ध आहेत. एट्श्मिट (१८९०-१९६६) याच्या लघुकथांत अभिव्यक्तिवादी प्रवृत्ती व्यक्त झाली आहे.

साहित्यातील अभिव्यक्तिवादाचा जोम १९२५ नंतर क्षीण झाला. त्याचा प्रभाव अल्पसा व अल्पकालीन असला, तरी त्यातून जी जीवनविषयक दृष्टी आधुनिक लेखककवींना लाभली, ती कालोचित होती. अनुभवांच्या रूपविकृतीत प्रतीत होणाऱ्या सत्यांच्या अभिव्यक्तीवर या संप्रदायाचा भर होता. जीवनाचा अनर्थकारक पण अर्थपूर्ण आशय विचित्र वाटणाऱ्या अभिव्यक्तीतून प्रत्ययक्षम करण्याचा प्रामाणिक प्रयत्न अभिव्यक्तिवाद करतो. या दृष्टीने या वादाची उपयुक्तता व महत्त्व टिकाऊ आहेत. विसाव्या शतकातील सगळेच विश्वसाहित्य कमीअधिक स्वरूपात व प्रकटपणे वा प्रच्छन्नपणे या वादाने प्रभावित झाले आहे.

प्रा. दि. मा. खैरकर

व्यासप्रणीत कर्माचे समाजशास्त्र : ५

ज्या समाजात प्रत्येक मनुष्य यंत्रातील पूजाप्रमाणे वागेल असा स्थितिशील समाज व्यासास निर्माण करावयाचा होता. त्यांना त्याच्या काळी अस्तित्वात असलेला सन्यासमार्ग पसंत नव्हता. म्हणून त्यानी कर्मयोगाची शिकवण दिली, त्यांची निष्काम कर्माची कल्पना त्या काळच्या विचारास त्यांनी दिलेली एक देणगी होय. पण ही कल्पना समाजास स्थितिशील ठेवण्यास उपयुक्त ठरेल अशीच एक यांत्रिक कल्पना होती. बुद्धीचा विकास करण्याचे कार्य तिच्यामुळे साधण्यासारखे नव्हते. व्यासांना समाज-परिस्थितीचा भेद घेणारी सूक्ष्म दृष्टि प्राप्त झाली होती. त्यांच्या समाजाविषयीच्या ज्ञानास त्यांनी त्या काळच्या आध्यात्मिक कल्पनांची जोड देऊन कर्माचे तत्वज्ञान निर्माण केले. पण ह्या आध्यात्मिक कल्पनातील खरा आशय पूर्णपणे त्यांच्या लक्षात आला नाही. परिणामतः त्यांची कृती अनेक विसंवादी कल्पनांनी पूर्ण अशा विचारांची एक गोधडी बनली. आपल्या तत्वज्ञानात त्यांनी सांख्य व त्याच्या त्रिगुणातीताच्या कल्पनेचा आधार घेतला असला तरी त्यांना समूहाच्या नीतितत्वाशी सांख्याच्या कल्पनांचा मेळ बसवता आला नाही. यामुळे त्यांच्या तत्त्वज्ञानात त्यांना न टाळता येण्यासारखा विसंवाद निर्माण झाला.

व्यासांच्या भारतग्रंथाच्या निर्मितीमुळे जनतेत त्यांच्या दैनंदिन जीवनात उपयुक्त ठरेल असा आधार ग्रंथ मिळाला. गीतेने जनतेस प्रत्यक्ष कर्मयोगाचे तत्वज्ञान उपलब्ध करून दिले. याच्या पुढील काळात जीवनाच्या तत्वज्ञानाचा विचार करणारास उपनिषदे व ब्रह्मसूत्रे यांच्याबरोबरच गीतेवरही आपले भाष्य लिहून आपले या विषयावरील विचार व्यक्त करणे अपरिहार्य व आध्यात्मिक विचाराच्या परिपक्वतेचे गमक मानले जाऊ लागले. गीतेचे महत्व उत्तरोत्तर वाढू लागले. व्यासांचे ग्रंथ केवळ विद्वद्जनानी अभ्यासावयाचे ग्रंथ राहिले नाहीत तर प्रत्येक सामान्य व्यक्तीनेही अभ्यासावयाचे ग्रंथ झाले व त्यामुळे भारताच्या संस्कृतीस एक विशिष्ट प्रकारचे वळण लागले. ती एक साचेबद्ध संस्कृति बनली. या घटनेचे इष्टानिष्ट परिणाम कोणते झाले या मुद्याची

अनुक्रमणिका

चर्चा आपण आतापर्यंत केली आहे. या पुढील काळात भारतीय संस्कृती पूर्वी-च्याच साचेबद्ध स्थितीत राहू द्यावी किंवा सध्याच्या गतिमान जगात तिच्यातील जीवनप्रतिरोधक परंपराची जळमटे बाजूला सारून तिला जीवनाशी सुसंगत अशा स्वरुपात जनतेसमोर आणावे हा भारतीयांनी सोडविण्याचा महत्वाचा प्रश्न आहे. हा प्रश्न समाधानकारक रीतीने सोडविण्यावरच भारताची सांस्कृतिक प्रगती अवलंबून आहे.

एवढे मात्र खरे की भारतातील बहुजनसमाजास आता चातुर्वर्ण्यपद्धतीचा वीट आला आहे. भारताने चातुर्वर्ण्यपद्धतीचा त्याग करून स्वातंत्र्य, समता व विश्वबंधुत्व या त्रयीवर आधारलेली लोकशाही राज्यघटना स्वीकारली आहे. ही राज्यघटना खरोखरच स्वातंत्र्य, समता व विश्वबंधुत्व याकडे वाटचाल करणारी आहे किंवा नाही. भारतात लोकशाहीचा विकास होण्यासाठी कोणत्या गुणांची आवश्यकता आहे व ते गुण भारतीय जनतेत कधी व कशा प्रकारे आणता येतील हे महत्वाचे मुद्दे आहेत. या मूलभूत प्रश्नांचा आपल्याकडे पुरतेपणी विचार केला गेला नाही हे सत्य आहे. पण त्याचबरोबर पाश्चात्यांच्या संपर्कामुळे लोकांच्या आशाआकांक्षा आता पूर्वीपेक्षा वाढल्या आहेत. त्यांना स्वातंत्र्य हवे आहे हेही तेवढेच खरे आहे. अशा स्थितीत जनतेच्या आशा–आकांक्षांशी अनुरूप पण माणसास उत्तरोत्तर जीवनाच्या अंतरंगाचे दर्शन घडविण्यास साहाय्य करणारा समाज निर्माण करणे प्राप्त आहे.

काही लोक पूर्वी भारतात लोकशाही होती व तिच्यामध्ये लोक चर्चा पद्धतीने आपल्या विभागाचा राज्यकारभार चालवीत असत असे म्हणतात. तर काहीजण चातुर्वर्ण्याची योजना प्रत्येकास आपल्या नियत कर्तव्याचा समज देणारी असल्यामुळे तीच एक आध्यात्मिक लोकशाही आहे असे समजतात. सध्याची लोकशाही माणसाचे वैयक्तिक गुणावगुण लक्षात न घेता समानता निर्माण करण्याचा प्रयत्न करते व कर्तव्याऐवजी हक्कावर भर देते म्हणून ती त्याज्य आहे असे अनेकांस वाटते. पूर्वीची पद्धती जीवनाच्या उच्च मूल्याचा वेध घेऊन त्याचा परिपोष करणारी, व्यक्तीत आढळून येणाऱ्या उच्चनीच गुणाप्रमाणे त्याला समाजात प्रतिष्ठेचे स्थान प्राप्त करून देणारी असल्यामुळे ही पद्धती सामान्याच्या विकाराधिष्ठित मूल्याच्या प्रभावापासून मुक्त राहिली व तिने उच्च प्रकारची संस्कृती निर्माण केली, असेही काही जणाचे म्हणणे आहे. म्हणून सध्याच्या प्रमाणे बहुमताच्या जोरावर लोकशाहीचा कारभार चालू देण्याऐवजी तो विचारवंतांच्या मार्गदर्शनाने चालला तर लोकांचा अधःपात थांबू शकेल असे त्यांना वाटते.

अनुक्रमणिका

या प्रश्नाचा विचार करताना व्यक्तिविकास म्हणजे काय व तो कशावर अवलंबून असतो, याचा विचार केला पाहिजे. व्यक्तीमध्ये प्रेम, सहानुभूती, स्वावलंबन इ. गुणांचा विकास झाला म्हणजे व्यक्तिविकास होतो किंवा केवळ पैसा, प्रतिष्ठा प्राप्त झाली म्हणजे व्यक्ति-विकास होतो? एखादी व्यवस्था बाह्यतः लोकांवर लादली गेली असता व्यक्तीचा विकास होईल किंवा समाज-व्यवस्था माणसाच्या अंतस्थ बदलत्या गरजांप्रमाणे त्याशी सुसंगत अशी असली म्हणजे व्यक्तीचा विकास होईल ?

व्यक्ती समाजावर अवलंबून असते हे तर उघडच आहे. पण व्यक्तीचा विकास काही अपरिवर्तनीय स्थिर संबंधावर अवलंबून असेल तर मग चातुर्वर्ण्य-संस्थेसारखी एखादी रचनापद्धती समाजास उपयुक्त होऊ शकेल. आजपर्यंतच्या अनुभवावरून आपणास असे आढळून येते की स्वातंत्र्याची आकांक्षा ही जीवनाची मूलभूत गरज आहे. आतापर्यंत केवळ श्रद्धेने स्वातंत्र्य प्राप्त होऊ शकते असे कितीही सांगितले असले तरी श्रद्धेने स्वातंत्र्य प्राप्त होत नाही असा आजवरचा अनुभव आहे. म्हणून जीवनाचा व्यापक अनुभव आपणास जसजसा येत जाईल तशतशी आपली श्रद्धा जास्त डोळस बनेल. आतापर्यंतच्या अनुभवावरून श्रद्धा अनुभव व बुद्धी यावर आधारलेली असली पाहिजे तरच व्यक्तिविकास शक्य होईल, असे आपण म्हणू शकतो. माणसाचा आंतरिक विकास होणे हे व्यक्तिविकासाचे महत्वाचे अंग आहे. हा आंतरिक विकास होत असताना त्या विकासास अनुरूप अशी समाजाची रचना मनुष्य करू लागला तरच व्यक्ती व समाज यात सध्या आढळून येणारा संघर्ष नष्ट करणे शक्क होईल व प्रत्येकाच्या विकासास योग्य संधी प्राप्त होऊ शकेल. लोकशाही विचारसरणी माणसाच्या स्वातंत्र्यावर भर देते. माणसाला आपले प्रश्न स्वतःच सोडवता येतात व त्याद्वारे बदलत्या परिस्थितीतही तो परिस्थितीवर मात करू शकतो असा दृढ विश्वास लोकशाही विचारसरणीचा गाभा आहे. ज्या समाजात व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वावर श्रद्धा नाही, व्यक्ती आपले प्रश्न स्वतःच सोडवू शकते या तत्वावर श्रद्धा नाही; अशा समाजाने बाह्यतः लोक-शाही स्वीकारली असली तरी तिचा पाया भक्कम नसल्यामुळे ती केव्हाही कोलमडून पडू शकते.

प्राचीन काळचा समाज पोथीनिष्ट होता. मनुष्य स्वतःच्या प्रयत्नाने स्वतःत व बाह्यपरिस्थितीत बदल घडवून आणू शकतो हे लोकशाहीस आवश्यक असलेल्या प्रमेयाचा त्यांनी पुरेसा अभ्यास केला नव्हता. त्यांना लोकशाही मान्य

नव्हती म्हणून व्यासास समाजरचना स्थिरपद करणे आवश्यक वाटले हे सर्व समजण्यासारखे आहे. व्यक्तीला स्वातंत्र्य दिले तर समाज स्थितिशील राहात नाही असे आढळून येते. ह्या समाजाच्या गरजा वेळोवेळी समजून घेऊन समाजाचे प्रश्न सर्वांच्या हिताच्या दृष्टीने सोडविण्यास लागणारी सामाजिकता लोकशाहीस आवश्यक असते. ही सामाजिकता त्या काळच्या लोकात नव्हती व ती लोकात आणण्याचा प्रयत्नही त्यापूर्वी कोणी केला नव्हता. आपण ईश्वराच्या हातचे खेळणे आहो असे समजून शक्य तो निःस्वार्थी हेतूने काम करावे; ईश्वराची भक्ती करावी व शास्त्रोक्त कर्मे यथाविधी त्याच्या फळाची इच्छा न धरता पार पाडावी, अशी शिकवण त्यावेळी दिली गेली. ही शिकवण समाजात एक विशिष्ट व्यवस्था निर्माण करण्यास सहाय्यक होऊ शकते; पण अशी समाजव्यवस्था व्यक्तीला स्वावलंबी बनवत नाही. ती आंतरिक समाधानासाठी सतत इतरांवर अवलंबून रहावयाचे शिकविते. समाजात प्रत्येक व्यक्ती अशा रीतीने परावलंबी बनून यंत्रवत कार्य करू लागली तर त्याद्वारे निर्माण होणाऱ्या समाजास खऱ्या अर्थाने लोकशाही समाज असे नाव देता येणार नाही. ह्या समाजात कोणत्याही प्रश्नाचा सर्वांगीण विचार करून निर्णय घेण्याचे स्वातंत्र्य असणार नाही. ह्या समाजरचनेत प्रत्येकजण सत्यनिष्ठ न बनता पोथीनिष्ठ बनेल. अशा समाजात समाजिक प्रश्नांचे स्वरूप समजून घेऊन स्वतंत्र प्रज्ञेने निर्णय घेण्याचे स्वातंत्र्य असणार नाही.

खऱ्या लोकशाहीची सुरवात स्वातंत्र्यामुळे होते. लोकशाहीत प्रत्येक माणसाच्या व्यक्तिमत्त्वाची जपणूक केली पाहिजे व त्याला स्वातंत्र्य दिले पाहिजे कारण स्वातंत्र्य लोकशाहीचा प्राण आहे. या स्वातंत्र्यातून व्यक्तिमत्त्वाचा विकास होतो. या स्वातंत्र्यापासून सर्वांना अधिक स्वातंत्र्य उपलब्ध होऊ शकते असा लोकशाहीचा पुरस्कर्ता म्हणतो. कारण व्यक्तिविकास स्वातंत्र्याच्या वातावरणात होतो व त्याद्वारे आंतरिक सुख मिळते असा त्याने प्रत्यक्ष अनुभव घेतलेला असतो. ज्याने अशा प्रकारचा अनुभव घेतलेला आहे असा मनुष्य स्वातंत्र्याची अभिलाषा बाळगतो. इतरांवर प्रेम करतो. याच्या उलट ज्याला अशा प्रकारचा कोणताही अनुभव नाही असा मनुष्य लोकशाहीवर पूर्ण श्रद्धा ठेवू शकत नाही. अनेकदा असा मनुष्य आपल्या इच्छा लोकशाहीत पूर्ण होत नाहीत हे पाहून निर्माण झालेल्या असमाधानातून निसटून जाण्यासाठी कोणतीही समाजप्रणाली पसंत करतो. आपल्या भौतिक गरजाची जास्तीत जास्त पूर्ती करून घेणे एवढेच उद्दिष्ट त्याच्यासमोर असेल.

अनुक्रमणिका

कधीकधी बाह्यतः लादलेली उच्च तत्त्वे केवळ स्वीकारली म्हणजे स्वातंत्र्य प्राप्त होते असेही म्हणण्यात येते. पण ह्या म्हणण्यास कोणताही अनुभवाचा आधार नाही. ह्या तत्त्वापासून स्वातंत्र्य प्राप्त व्हावयाचे असेल तर ही तत्त्वे आपली कोणतीही बंधने नष्ट करतात व स्वातंत्र्य कसे प्रदान करतात, याचा प्रत्यक्ष अनुभव यावयास हवा. ही तत्त्वे केवळ श्रद्धेवर स्वीकारलेली असतील तर त्यांच्यामुळे मानवी जीवनात चिरंजीव एकात्मता (integration) निर्माण होणार नाही. गीतेतील धर्मतत्त्वे याप्रमाणे चिरंजीव एकात्मता निर्माण करू शकत नाहीत या गोष्टीची कबूली प्रत्यक्ष गीतेतच दिलेली आहे. धर्माची मधून मधून ग्लानी होते असे श्रीकृष्णाने गीतेत म्हटले आहे. श्रद्धेवर आधारलेला धर्म उत्कृष्ट आहे असे कितीही वाटत असले तरी त्या धर्माची ग्लानी झाल्याशिवाय राहात नाही. मग त्या धर्माची प्रतिस्थापना होणे आवश्यक होते. याच्या उलट धर्मतत्वे माणसाच्या आंतरिक गरजा समजून घेण्यास साहाय्य करणारी असतील. योग्य अनुभवाने व ज्ञानाने माणसाची उत्क्रांती होत असताना त्याला आपल्या एकात्मता निर्माण करणाऱ्या आंतरिक गरजांचे जसजसे दर्शन घडत जाईल; तसतसा त्याचा व्यवहार त्याच्या आंतरिक गरजांप्रमाणे बदलणारा असेल व हाच त्याचा स्वधर्म बनेल. त्याचा स्वधर्म त्याच्या आंतरिक गरजास सुसंगत असेल असा मनुष्य सृजनशील राहून प्रत्येकवेळी विवेकाने वागू लागेल.

पाश्चात्य देशात जेथे लोकशाही रुजली आहे. तेथील बहुसंख्य लोकांनी व्यक्तिमत्त्वाचा विकास स्वातंत्र्याच्या वातावरणात होतो याचा प्रत्यक्ष अनुभव घेतलेला आहे. पण भारतातील लोकास हा अनुभव जवळ जवळ नाहीच. आपल्याकडील बहुतेक लोक आपल्या सर्व इच्छांची पूर्ती होणे, विशेषतः पैसा; सत्ता, प्रतिष्ठा यांची प्राप्ती करणे, म्हणजेच स्वातंत्र्य मिळविणे असा स्वातंत्र्य या शब्दाचा अर्थ करतात. ह्या गोष्टी प्राप्त होण्यासाठी ते काही शिस्त पाळण्याची व त्याग करण्याची तयारी दाखवतील पण आपण जो जो त्याग करतो त्या प्रत्येकाबद्दल आपल्याला त्याचा सममूल्य लाभ मिळाला पाहिजे अशी त्यांची भावना असते. त्यांचे सुख केवळ बाह्य गोष्टीवर अवलंबून असते. ते दुसऱ्यास स्वातंत्र्य बहाल करावयास तयार नसतात उलट ते स्वतःसाठी दुसऱ्यावर नियंत्रण करण्याचे व त्याद्वारे विविध लाभ प्राप्त करण्याचे स्वातंत्र्य प्राप्त करू इच्छितात. ते ज्या प्रकारच्या स्वातंत्र्याची कल्पना करतात ते आपल्याला हवे पण दुसऱ्यास नको असे त्यांना वाटते. म्हणजे स्वातंत्र्याच्या स्थितीत आपल्या व्यक्तिमत्त्वाचा विकास साधण्याऐवजी ते आपल्या इच्छांचीच वाढ करू इच्छि-

अनुक्रमणिका

तात पण इच्छाविकास म्हणजे व्यक्तिविकास नव्हे. खऱ्या व्यक्तिविकासासाठी व्यक्तीचे सुख आंतरिक असते याची अंशतः तरी जाणीव होऊन व्यक्तीच्या समाजापासूनच्या अपेक्षा कमी व्हावयास हव्यात. ही स्थिती प्राप्त झाल्याशिवाय व्यक्ती दुसऱ्यावर निरपेक्ष प्रेम करू शकणार नाही व तिचा व्यक्तिविकास झाला असेही आपणास म्हणता येणार नाही.

लोकशाहीत ही स्थिती प्राप्त होण्यासाठी समाजास निरनिराळ्या अवस्थातून जावे लागते. आपल्या प्रत्येक इच्छेची पूर्ती व्हावी अशी अपेक्षा करणे ही समाजाच्या प्राथमिक अवस्थेचे द्योतक आहे. समाज नेहमीच या अवस्थेत राहिला तर त्या समाजात लोकशाही टिकू शकणार नाही. जेव्हा मनुष्य आपण त्याग केला म्हणून आपल्या विशिष्ट इच्छांची पूर्ती झालीच पाहिजे असे म्हणून त्याच्या पूर्तीसाठी धडपडतो त्यावेळीसुद्धा त्याची वृत्ती त्याचे स्वतःविषयीचे व समाजाविषयीचे ज्ञान अपुरे आहे हेच दर्शविते. लोकशाही राज्यपद्धती स्वीकारलेल्या अनेक देशात लोक भावना उराशी बाळगून आहेत. अनेक लोकशाही राष्ट्रात लोक आपल्या राहणीचा दर्जा वाढविण्याच्या प्रयत्नात आहेत. तेथे सर्व प्रकारच्या चढाओढीस उधाण आले आहे या चढाओढीतून मजूर मालक, गरीब श्रीमंत असे भेद वाढत आहेत. लोक आपल्या इच्छांची अमर्याद वाढ करीत आहेत. प्रत्येकजण त्यांच्या पूर्तीसाठी चढाओढ करीत आहे. ही स्थिती लोकशाहीची पीछेहाट होत आहे, हे दर्शविणारी आहे.

लोकशाहीच्या हितासाठी व्यक्तीमध्ये प्रेमाचा व सहानुभूतीचा विकास झाला पाहिजे हे वर सांगितलेच आहे. माणसात प्रेमाची वाढ झाली तरच तो आपल्या प्रत्येक इच्छेची पूर्ती झालीच पाहिजे किंवा आपला राहाणीचा दर्जा अमूकच प्रकारचा असला पाहिजे असा हट्ट धरण्याचे सोडून देईल व सर्व समाजाच्या दृष्टीने विचार करू शकेल. भारतात लोकांना आजपर्यंत कर्तव्ये करायची शिकविली पण सर्व समाजाचा विचार करून इष्टानिष्ट ठरविण्याचे शिकवले नाही; पण आता लोकशाहीच्या विकासासाठी प्रत्येकास सर्व समाजाच्या दृष्टीने विचार करण्याचे शिकवून त्याच्या सामाजिकतेची वृद्धि करणे ही एक आवश्यक बाब झाली आहे.

काही लोकांच्या मते धर्मबंधनानी नियंत्रित मनुष्य कितीही प्रमाणात धर्मप्रामाण्य स्वीकारू शकतो, पण हे मत बरोबर दिसत नाही, समाजाच्या प्राथमिक अवस्थेतच ही गोष्ट सत्य असू शकेल. ज्या समाजात व्यक्तिविकास विशेष प्रमाणात झाला नाही, व अन्न, वस्त्र व आसरा एवढ्याच माणसाच्या

मूलभूत गरजा आहेत असे ज्या समाजातील लोकास वाटते तो समाज आपल्या अन्नवस्त्रादि गरजा भागविण्यासाठी व समाजात शिस्त राहावी, जीवनसंबंधीची भीती नष्ट व्हावी म्हणून सोईस्कर वाटेल तेव्हा धर्मनिबंधास मान्यता देतो व दुसऱ्यांचे दडपण स्वीकारतो, हे आपण नेहमीच पाहातो पण ज्या समाजात माणसांच्या व्यक्तित्वाचा विकास झाला आहे त्या समाजातील लोक केवळ दुसऱ्याच्या विचाराने रूढ कर्तव्यकर्मे करण्यापेक्षा आपल्या जीवनाच्या नव्या वाटा शोधू लागतील. अन्नवस्त्रादि गरजांप्रमाणे समाजाचा एक सृजनशील घटक या नात्याने आपल्या इच्छांचे व प्रेमाचे प्रगटीकरण साधणे हीसुद्धा माणसाची आंतरिक गरज आहे. ज्यांनी त्याचा अनुभव घेतला आहे ते लोक वाटेल तितक्या प्रमाणात धर्माचे प्रामाण्य स्वीकारणार नाहीत हे निश्चित.

लोकांना कर्तव्याची जाणीव होणे ही लोकशाहीच्या निकोप विकासासाठी आवश्यक बाब आहे. पण ही कर्तव्याची जाणीव जनतेत कशा रीतीने निर्माण केली जाते हा महत्वाचा प्रश्न आहे. जेथे मनुष्य भीतिग्रस्त प्राणी आहे त्याला सुरक्षिततेची गरज आहे हे लक्षात घेऊन त्याने अमुक अमुक कर्तव्य करावे असे सुचविले असेल व आपणास कोणतातरी लाभ व्हावा म्हणून व्यक्ती ते कर्तव्य पार पाडत असेल तर ह्यास कर्तव्याची जाणीव असे नाव देणे पूर्णपणे बरोबर होणार नाही. याच्या उलट व्यक्तीमध्ये कर्तव्याची जाणीव भीतीमुळे किंवा सुरक्षिततेच्या जाणिवेमुळे नव्हे तर माणसावरील प्रेमामुळे निर्माण झाली असेल तर व्यक्तीला कर्तव्य करण्याची उपजतच आवड निर्माण होईल. ते कर्तव्य करणे तिच्या आत्माविष्काराचा भाग असेल. मग कर्तव्य व हक्क यात भेद असणार नाही. असे कर्तव्य तो कसेबसे पार न पाडता डोळसपणे पार पाडील. मनुष्य भीतीने किंवा बाह्य प्रभावामुळे जे कर्तव्य करतो तेव्हा फक्त कर्तव्य करतो त्यापेक्षा काही अधिक करीत नाही. त्या कर्तव्यात जरडपणा (rigidity) असतो, लवचिकता नसते त्यात प्रेम नसते. व्यक्ती एखादे श्रेष्ठ कर्तव्य बाह्यतः स्वीकारते तेव्हा बदलत्या परिस्थितीत जीवनाचे बदलते संदर्भ लक्षात घेऊन ते कर्तव्य करीत नाही. अशा स्थितीत कर्तव्य करण्याची एक बुद्धिहीन संवय बनते. अशा सवयीमुळे व्यक्तीचा विकासही होत नाही व समाजाचे कल्याणही होऊ शकत नाही. याच्या उलट कर्तव्याचा उगम लोकांवरील प्रेमातून होत असेल तर मग मनुष्य निरनिराळ्या परिस्थितीत काय केले पाहिजे याचा स्वतःच विचार करील व तो जबाबदारीने वागेल. तृषितांना पाणी देणे हे माणसाचे कर्तव्य झाले. पण तो ते पाणी पुण्य

अनुक्रमणिका

मिळवण्याच्या हेतूने देतो किंवा तृषार्ताविषयी वाटणाऱ्या अनुकंपेमुळे देतो हा महत्वाचा प्रश्न आहे. विचारी माणसात तृषिताला त्या क्षणी केवळ पाण्याचीच गरज आहे किंवा आणखी दुसऱ्या गरजा आहेत, हेही पाहाता आले पाहिजे. व आपण जे पाणी देतो ते घाणेरडे व जंतुयुक्त नाही ना याकडेही लक्ष देता आले पाहिजे.

लोकशाहीच्या विकासासाठी लोकामध्ये परस्परात प्रेमाची वृद्धि होणे आवश्यक आहे. लोकामध्ये प्रेम असेल तर ते कोण्या स्वरूपात व्यक्त करावे हे माणसे स्वतःच शोधून काढतील; पण भीतीमुळे कर्तव्य करण्याची क्रिया कर्माच्या केवळ बाह्य स्वरूपावर भर देणारी असून तिच्यामुळे आपले जीवन समृद्ध होते या चुकीच्या गृहीतावर आधारलेली आहे. आपल्याला दुसऱ्याबद्दल प्रेम वाटत असेल तर मग त्याच्या प्रगटीकरणाच्या विशिष्ट औपचारिकतेला चिकटून बसण्याची आवश्यकता राहत नाही. उलट मनुष्य केवळ बाह्यतः स्वीकारलेल्या सूत्राप्रमाणे वागू लागला तर त्याचे जीवन संकुचित होते. कोणत्याही वेळी कोणत्याही तत्वाच्या पाठीमागे जी जीवनदृष्टि आहे ती लक्षात घेऊनच वागले पाहिजे. हे जर शक्य व्हावयाचे असेल तर केवळ कर्तव्याचा उद्घोष करून भागणार नाही. माणसाला कर्तव्याच्या बाह्य स्वरूपाच्या पलीकडे नेणारी जी जीवनदृष्टी आहे तिचे अवलोकन करण्याचे शिक्षण प्राप्त झाले पाहिजे. हुकूमशाहीमध्ये अशा प्रकारच्या शोधास वाव नसतो. फक्त लोकशाही प्रणालीतच ही गोष्ट शक्य आहे.

लोकशाहीस आवश्यक बाबी

हजारो वर्षेपर्यंत श्रुतिस्मृत्यादि ग्रंथावरील गाढ श्रद्धेत गुंतून पडलेल्या भारतीय समाजास, स्वराज्योत्तर भारतीय घटनेच्या रूपाने आता लोकशाहीचे वरदान मिळाले आहे. शतकानुशतके राजकीय व धार्मिक गुलामगिरीच्या शृंखलेत बद्ध असणारा जनसमुदाय आता कोठे अल्पप्रमाणात स्वातंत्र्याचा अनुभव घेऊ लागलेला आहे. भारतीय घटनेने सर्वांना राजकीय स्वातंत्र्य व कायद्यासमोर समानसंधी बहाल केलेली आहे. आता कोणालाही आपल्याला हवे ते शिक्षण प्राप्त करून आपला विकास साधून घेता येतो. लोकशाहीसाठी हा प्रयत्न म्हणजे केवळ सुरवात आहे. भारतीय राज्यघटना लोकशाही राबविण्यासाठी, समता स्वातंत्र्य व विश्वबंधुत्व निर्माण करण्यासाठी योजावयाचे एक साधन आहे. हे साधन कसे वापरावे हे सरतेशेवटी वापरणारावर अवलंबून आहे. हजारो वर्षापासून अज्ञानांधकारात गुंतून राहिलेली भारतीय जनता

केवळ या साधनाने लोकशाहीची आवश्यकता समजून घेऊन त्या पूर्ण करता येण्यासाठी समर्थ बनेल अशी आशा धरणे व्यर्थ आहे. लोकशाही यशस्वी करण्यासाठी व तिचा जास्तीत जास्त लाभ लोकास मिळावा यासाठी लोकशाहीस आधार असलेल्या मूलभूत जीवनदृष्टीचा अनुभव घेतला पाहिजे. लोकशाहीचे बाह्य स्वरूप टिकून राहिले म्हणजे लोकशाही यशस्वी झाली असे म्हणता येणार नाही. ह्याप्रकारची लोकशाही केव्हाही नष्ट होऊ शकते.

असंख्य लोक लोकशाहीमध्ये अनुस्यूत असणारी जीवनदृष्टी समजून घेत नाहीत व लोकशाहीच्या बाह्य स्वरूपासच महत्व देतात. सध्या लोकशाही देशात स्वातंत्र्य म्हणजे आत्मप्रगटीकरण असा स्वातंत्र्य या शब्दाचा अर्थ करतात व त्यासाठी लोकशाही देशातील लोकांनी निवडणुका कशा घ्याव्या, बहुसंख्य लोक मान्य होतील असे कायदे कसे पसार करावे, कायदेमंडळे, न्यायदान व कार्यकारी संस्थांनी काम कसे पाहावे इत्यादि बाबतीत स्वतःच्या अनुभवाने काही लिखित व अलिखित नियम केलेले आढळतात. यापैकी कोणतेही विशिष्ट तंत्राचे पालन होत असले म्हणजे केवळ त्याने देशात लोकशाही यशस्वी झाली असे सिद्ध होत नाही. उदाहरणार्थ निवडणुकीच्या आधारे लोकांचे प्रतिनिधी निवडून येणे हे लोकशाहीचे बाह्य स्वरूप झाले. पण केवळ त्यामुळे लोकशाही यशस्वी झाली असे समजणे फार मोठी चूक आहे. भारतातील असंख्य जन त्यांचे पुढारी ज्यास सांगेल त्या माणसास काही विचार न करता मतदान करतात. त्यांना लोकशाहीच्या जबाबदाऱ्या कोणत्या याचे कवडीचेही ज्ञान नसते किंवा आपल्याला काय हवे याचा पुरतेपणी विचार केलेला नसतो. अशा स्थितीत केवळ निवडणुका यशस्वी रीतीने पार पडणे लोकशाहीच्या यशस्वीतेचे गमक आहे असे म्हणता येणार नाही.

स्वातंत्र्य खऱ्या लोकशाहीचा प्राण आहे पण ते स्वातंत्र्य केवळ राजकीय स्वातंत्र्य नव्हे, तर त्यात सामाजिक व आर्थिक स्वातंत्र्यही समावलेले असावे. या प्रकारचे स्वातंत्र्य केवळ लोकशाही राज्यातील संसदेच्या पद्धतीने निर्माण होऊ शकत नाही तर त्यासाठी माणसे समंजस होऊन त्यांचे परस्परातील संबंध बदलले पाहिजेत. लोकशाहीच्या यशासाठी दुसऱ्याविषयी प्रेम व आदरभाव, स्वावलंबन व जबाबदारीची जाणीव ह्या गोष्टी लोकात यावयास हव्या. सध्या लोकशाहीत केवळ आत्मप्रगटीकरणासाठी स्वातंत्र्य हवे अशी ओरड ऐकू येते. त्याच्याऐवजी स्वातंत्र्य हे प्रयोग करण्यासाठी व सत्य शोधण्यासाठी असावे ही जाणीव लोकात निर्माण होणे आवश्यक आहे. ही जाणीव जनतेत निर्माण

झाली व ते जाणीवपूर्वक, प्रयोग, चर्चा इत्यादिद्वारे जीवनाचे सत्य कोणते याचा शोध घेऊ लागले तर त्यांच्यात उत्तरोत्तर प्रेम, स्वावलंबन जबाबदारीची जाणीव ह्या गोष्टी येत जातील. परस्परातील संबंध सुधारतील व लोकांना जी नवीन जीवनदृष्टी प्राप्त होत जाईल तिला अनुसरून ते लोकशाहीचे काम जास्त यशस्वी रीतीने करण्यासाठी संसदपद्धतीच्या यंत्रणेत इष्ट ते बदल घडवून आणू शकतील.

लोकशाही ही एक स्थिर वस्तु आहे असे ज्यांना वाटते त्यांना लोकशाही समजलेली नसते. ते बहुधा लोकशाहीच्या चौकटीलाच चिकटून असतात. काही लोक पाश्चात्य देशातील लोकशाहीचे दोष दाखवून लोकशाहीची पद्धती चुकीची आहे असे भासविण्याचा प्रयत्न करतात पण वास्तविकपणे त्यांची ही लोकशाहीची कल्पना चुकीची आहे. खरे म्हणजे आज निर्भेळ लोकशाही कोठेच अस्तित्वात नाही. सध्या अनेक देशात राजकीय लोकशाही असली तरी आर्थिक व सामाजिक लोकशाही नाही. लोकांना सामाजिक व आर्थिक क्षेत्रात समान संधी नाही. लोकशाहीने ह्या समानसंधीच्या दिशेत वाटचाल केली पाहिजे तरच लोकशाही गतिशील बनेल. भारतीय राज्यघटनेत मार्गदर्शक तत्त्वे समाविष्ट केलेली आहेत. त्या तत्त्वांनुसार लोकशाही वाटचाल करू लागली तर लोकशाहीला आवश्यक ती तंत्रेही निर्माण व विकसित होत जातील हे उघड आहे. पण यासाठी प्रथम योग्य शिक्षणाने व्यक्तीचा विकास साधला पाहिजे.

लोकशाहीत आवश्यक अशी जीवनदृष्टि प्राप्त होण्यासाठी माणसामध्ये काही जाणिवा निर्माण होणे आवश्यक आहे. ह्या जाणिवांशिवाय लोकशाही यशस्वी होणे कठीण आहे. यापैकी एक आवश्यक जाणीव म्हणजे माणसाला आपल्या भौतिक अन्नवस्त्रादि गरजां पलिकडे आत्मप्रगटीकरणाची व स्वातंत्र्याची गरज आहे हे ओळखणे, Man does not live by bread alone ही म्हण तर सुप्रसिद्धच आहे. माणसाला अन्न वस्त्र आसरा ह्या गरजा आहेत. त्या त्याच्या मूलभूत गरजा आहेत. पण त्याशिवाय त्याला प्रेमाची व आत्मप्रगटी-करणाची गरज आहे, प्रत्येक माणसास दुसऱ्याने आपल्यावर प्रेम करावे असे वाटते. आपल्या आत्मप्रगटीकरणाद्वारे आपले विचारास व प्रेमभावनास आकार देऊन बाह्य कृतीद्वारे तसेच ते गीत शिल्प वा अन्य कलाकृतीद्वारे चिरंतन करण्याचा तो प्रयत्न करीत असतो. प्राचीन काळच्या लोकानी लोकांत स्वर्गसुख व मोक्षप्राप्ती करणे आवश्यक आहे असे सांगितले पण आत्मप्रगटीकरण करणे ही माणसाची गरज आहे ही गोष्ट मानली नाही. उलट माणसावर निरनिराळ्या

प्रकारची भीती लावून त्याला विचार व भावनांवर दडपण टाकण्यास शिकविले व हे दडपण मान्य केल्यास त्यांना सुखशांती प्राप्त होईल असे सांगितले. परिणामतः भारतात एका बाह्य साचेबद्ध (rigid) पद्धतीवर आधारित समाज निर्माण झाला. मनुष्य बाह्यशक्तीच्या प्रभावाशिवाय स्वतःचा विकास स्वतःच करून घेऊ शकतो हे तत्व दृष्टिआड झाले. परिणामतः मनुष्य परंपरागत कर्माद्वारे उदरभरण करणे व सुरक्षिततेसाठी काही विशिष्ट धार्मिक विधी सारखी नित्यक्रमाची कर्मे करणे यामध्येच गुरफटून राहिला.

तीच ती (routine) क्रिया केल्यामुळे मनुष्य सृजनशील बनू शकत नाही व स्वातंत्र्याची प्राप्तीही करू शकत नाही हे ओळखणे ही लोकशाहीस आवश्यक अशी दुसरी जाणीव आहे. कर्मसातत्याची कल्पना लोकशाहीस मारक आहे. जे लोक साचेबद्ध क्रियांच्या मर्यादा ओळखतात व लोकांच्या कृतीमुळे समाजात कसे कलह होतात हे निरपेक्षपणे पाहू शकतात. तेच समाजाला नवमूल्याचे दर्शन देऊन साचेबद्धतेपासून स्वतंत्र करू शकतात. कोणत्याही समाजात अशा लोकांची संख्या केव्हाही मर्यादितच असणार. पण ही संख्या अल्प असली तरी या लोकांस आपले विचार मांडण्याचे स्वातंत्र्य असेल तर ते समाजातील चुकीचे पूर्वग्रह दूर सारू शकतात. इतरांना त्यांच्या घातक क्रियापासून मुक्त करू शकतात. लोकशाही समाजात कोणताही नवविचार प्रथम काही लोक ग्रहण करतात पण तो विचार त्या काळात व परिस्थितीस योग्य असेल तर लवकरच त्याचे सर्वत्र स्वागत होते. एकेकाळच्या अल्पसंख्यकांचे बहुसंख्यकात रूपांतर होते. एकेकाळी फारच अल्प लोकांनी स्वीकारलेला विचार आता सर्वत्र मान्यता पावून तो कृतीत उतरविला जातो तो काही काळ टिकतो व शेवटी शिळा होतो. स्वीकारलेला विचार लयास जातो, माणसाप्रमाणेच कोणत्याही कल्पनेस जन्म, विकास व मृत्यू अशा तीन अवस्था असतात. आज जी कल्पना बहुसंख्यकांने स्वीकारली आहे तिचा अनुभव घेतल्यावर तिच्यामध्ये पूर्वी लक्षात न आलेली वैगुण्ये दृष्टीस पडतात ती वैगुण्ये ज्याच्या लक्षात आली असे लोक अल्पमतात असले तरी ते अस्तित्वात असलेल्या विचाराच्या मर्यादा दाखवितात व बहुसंख्यकाच्या विचारास घालवून देण्याचा प्रयत्न करतात. सत्य केवळ बहुसंख्यकांनाच समजते असे नाही तर ते अल्पसंख्यकालाही समजते किंवा जे नित्यकर्माच्या व्यवहाराने बद्ध होत नाहीत. आपल्या नित्याच्या व्यवहारापलीकडे पाहू शकतात व समाजाचे निरपेक्षपणे तटस्थतेने परीक्षण करतात त्यांना ते अगोदर गवसते. याच कारणामुळे लोकशाहीत विचारांना आस्थेने समजून घेण्याचा प्रयत्न करण्यात येतो.

लोकशाहीत सर्वांच्या जरी नव्हे तरी बहुसंख्यकांच्या हिताचा विचार केला जातो. पण यासाठीच व्यक्ती समाजाचे प्रश्न समजून घेणारी सृजनशील व त्यागी वृत्तीची असली पाहिजे. व्यक्ति जशी असेल तसा समाज बनेल हे तत्त्व लोकशाहीत अनुस्यूत आहे. म्हणून लोकशाहीत व्यक्तिविकासावर भर दिला जातो. मनुष्य स्वतःच स्वतःचे व्यक्तिमत्त्व उच्च घडवू शकेल असा प्राणी आहे ह्याची जाणीव होणे ही लोकशाहीस आवश्यक अशी महत्त्वाची जाणीव आहे. ह्याचा अर्थ व्यक्तीला स्वतःच्या विकासासाठी दुसऱ्याचे साहाय्य लागणार नाही असे नाही. पण त्याला जरी दुसऱ्याचे साहाय्य लागले तरी स्वतःच्या आंतरिक विकासाच्या बाबतीत तो स्वतः कृतिशील असला पाहिजे तो निष्क्रिय (passive) राहून तो स्वतःचा विकास करू शकत नाही हेही निश्चित. जीवनाचा अंतिम घटक समाज नसून मनुष्य आहे हे सत्य आपण लक्षात घेतले पाहिजे व माणूस स्वतंत्र व्हावा म्हणून कार्य केले पाहिजे. समाजाने प्रत्येक व्यक्तीला तिच्या कलेप्रमाणे शिक्षण देऊन मुक्त होण्यासाठी संधी दिली पाहिजे व ज्या ज्या कारणामुळे व्यक्तीव्यक्तीत भेद निर्माण होऊन वाढीस लागतात ती सर्व कारणे नष्ट करण्याचा प्रयत्न केला तरच लोकशाहीचा योग्य विकास होऊ शकेल.

लोकशाहीत जे धाडशी आहेत व ज्यांना आपली समाजाविषयीची आस्था कृतीमध्ये उतरवावयाची आहे अशा सर्व लोकांस आपले विचार तपासण्यास व ते कृतीत उतरविण्यास संधी देते. कारण लोकशाहीत प्रेम व जबाबदारीचे तत्त्व गोवलेले आहे. जेथे प्रेम नाही व जबाबदारीची जाणीव नाही तेथे लोकशाही विकास पावू शकत नाही. माणसात प्रेम व जबाबदारीची जाणीव निर्माण होण्यासाठी आपण बाह्यतः एकमेकांपासून भिन्न असतो, आपली जात, आपले पंथ, हे भिन्न असून ऐतिहासिक कारणामुळे त्यांना आपण स्वीकारले असले तरी आपण सर्वजण मूलतः एकच आहो, आपल्या सर्वांची सुखदुःखे व आशाआकांक्षा मूलतः सारख्याच आहेत, आपल्या सर्वांमध्ये संत होण्याची जशी प्रवृत्ती आहे तशीच दुष्टात्मा होण्याचीही आहे ह्या गोष्टीची जाणीव झाली पाहिजे. सर्वांच्या मूलभूत आवडीनिवडी सारख्याच आहेत. आपल्या आवडीनिवडी भिन्न भिन्न दिसतात खऱ्या पण त्यांची कारणे बाह्य आहेत. पण आपणा सर्वांस सुख हवे आहे व त्यासाठी प्रत्येकजण धडपडत आहे. सर्वांच्या वेदना सारख्याच आहेत ही गोष्ट जर आपण लक्षात घेतली तर माणसाची जात धर्म गुण या सर्वांपेक्षा मनुष्याकडे मनुष्य म्हणून पाहणे इष्ट आहे हे आपल्या नजरेस येईल. व मग आपण दुसऱ्याच्या क्रियांचे निरपेक्षपणे

परीक्षण करू शकू. मग दुसऱ्याच्या आचारा-विचारास ज्या मर्यादा पडल्या आहेत त्या मर्यादापासून स्वतः मुक्त होऊ व दुसऱ्यासही मुक्त करू. जे लोक ही गोष्ट लक्षात घेऊ शकत नाही ते लोकशाहीविरुद्ध ओरड करतात. त्यांच्या वागण्यामुळे लोकशाही धोक्यात येते. लोकशाहीच्या यशस्वी वाटचालीसाठी माणसाच्या बाह्य उपाधीपेक्षा मनुष्य श्रेष्ठ आहे याचीच जाणीव व्हावयास हवी.

सध्या देशादेशात जे संघर्ष चालू आहेत त्याचे एक महत्त्वाचें कारण म्हणजे प्रत्येक देश इतरांपासून विभक्त होऊन आपल्या देशातील लोकांचे राहणीमान वाढवू इच्छितो हे आहेच; अर्थात ज्या देशातील लोकांना पुरेसे अन्न वस्त्र नाही, त्यांनी लोकांनी आपल्या अन्नवस्त्रादि गरजा पूर्ण करण्यासाठी प्रयत्न केले तर त्यास दोष देता येणार नाही. पण त्याबरोबर आपण हेही लक्षात घेतले पाहिजे की केवळ राहणीचा दर्जा वाढवून इंद्रियसुखाच्या नादी लागण्यापेक्षा स्वातंत्र्य ज्यास्त मोलाचे आहे ह्याची जाणीव नागरिकांना असणे आवश्यक आहे. एखाद्या विशिष्ट आणीबाणीच्या प्रसंगी लोक स्वातंत्र्याला जास्त महत्व देतात किंवा आपल्या राहणीचा दर्जा वाढविण्यास जास्त महत्त्व देतात यावरून त्या देशातील लोकांच्या मनात लोकशाहीची तत्वे किती रुजली हे ठरविता येईल. लोकांना स्वातंत्र्यापेक्षा राहणीचा दर्जा वाढविणे जास्त मोलाचे वाटेल तर लोक स्वातंत्र्याचा बळी देऊन हुकूमशाहीकडे प्रवास करू लागतील. याच्याउलट लोकांना स्वातंत्र्याचे महत्व पटले असेल, राहाणीचा दर्जा सुधारण्यापेक्षा स्वातंत्र्य जास्त मोलाचें आहे असे वाटत असेल तर ते स्वातंत्र्य टिकवून धरण्यासाठी वाटेल तो स्वार्थत्याग करावयास तयार होतील. लोक हे स्वेच्छेने करीत असतील तर त्या देशात लोकशाहीचा विकास योग्य दिशेने होत आहे असे आपणास म्हणता येईल.

आर्थिक व सामाजिक समतेचा प्रश्न

आपले स्वातंत्र्य टिकवून ठेवण्याच्या प्रश्नाबरोबरच भारतीय लोकशाही समोर आर्थिक व सामाजिक समानसंधी प्रस्थापित करण्याचा प्रश्न आहे. या प्रश्नाची सोडवणूक आपला जीवनाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन कसा आहे व आपल्या दैनंदिन जीवनात आपण कसे वागतो यावर अवलंबून आहे.

उदाहरणार्थ आपल्यासमोर असलेला सामाजिक समता स्थापन करण्याचा प्रश्न घ्या. पूर्वीच्या काळी कर्मे जन्मावर निश्चित केली गेली व त्याबरोबर माणसाचे उच्च नीच असे भेदही त्याच्या जन्मावरूनच पाडण्यात आले; यामुळे व्यक्तीच्या विकासास मर्यादा पडल्या. उच्चपदस्थ लोकांत अहंगंड व नीचपदस्थ

लोकात न्यूनगंड निर्माण झाला व तो शतकानुशतके तसाच कायम टिकला. एखाद्या माणसामध्ये आपण नीच, दुर्बल किंवा अस्पृश्य आहो अशी भावना फार मोठ्या प्रमाणात निर्माण केली तर जग आपली योग्यता कधीतरी ओळखील व आपल्याला प्रतिष्ठा देईल असा विश्वासच त्याच्यात निर्माण होणार नाही व त्याच्यामध्ये जे काही चांगले व समाजास देण्यासारखे असेल ते देण्यासाठीच्या खटाटोपात तो पडणार नाही; उलट तो आपल्यातील गुणांचा विकास करण्याऐवजी जे काही स्वयंस्फूर्तीने समाजास देण्यासारखे आहे त्यांचे दमन करील. दुसऱ्यासाठी पैसा किंवा इतर लाभासाठी काम करील, आपल्या गुणास किंमत नाही हे लक्षात घेऊन पोट भरण्यासाठी जो एखादा धंदा करण्याचा प्रसंग आला तेवढाच धंदा करील. थोडक्यात त्याच्यामध्ये जे काही उत्कृष्ट आहे ते तो समाजास देऊ शकणार नाही. यामध्ये व्यक्ती व समाज या दोहोंचेही नुकसान आहे. व्यक्ती समाजात जे देण्यासारखे आहे ते देत नाही; समाजाने लादून दिलेला धंदा करते. समाज व्यक्तीमध्ये जे श्रेष्ठ आहे त्याचा लाभ घेऊ शकत नाही व म्हणून समाजाची अवनती होते.

माणसे आपल्या उद्योगाद्वारे समाजात प्रतिष्ठा प्राप्त करू इच्छितात. ही प्रतिष्ठा त्यांना जन्मापासूनच मिळू शकत असली तरी ती राखून ठेवण्याकडे त्याचा ओढा असतो. त्यामुळे सामाजिक विषमता निर्माण होते, ही गोष्ट व्यासांच्या वेळी जेवढी खरी होती तेवढीच आताही खरी आहे. रशियासारख्या देशात आर्थिक समता स्थापन करण्याचा प्रयत्न केला गेला होता. पण उद्योगाद्वारे प्रतिष्ठा प्राप्त करण्याच्या प्रवृत्तीचे त्यांना दमन करता आले नाही. व्यासांनीसुद्धा त्यांच्या काळात जातींकडे प्रतिष्ठित असलेली प्रतिष्ठाच कायम ठेवली व जे हीन व अप्रतिष्ठित होते त्यांना आपला विकास करून घेण्याची संधीच प्राप्त करू दिली नाही. समाज जोपर्यंत भीतीमुळे बाह्यतः लादलेल्या धार्मिक कल्पनांवर विश्वास ठेवणारा होता, तोपर्यंत ही स्थिती कशीबशी टिकून राहिली; पण लोक या योजनेमुळे समाधानी होते अशी कल्पना करणे चूक आहे, कारण भगवान बुद्धांनी आपल्या शिकवणीत सम्यक आजीविका म्हणजे माणसास गुणानुसार उद्योग दिला पाहिजे ह्या सिद्धांतास स्थान दिल्यानंतर त्याचे अनुयायी भराभर वाढू लागले. त्यामुळे जन्मानुवर्ती कार्माचा सिद्धांत लोकांना विशेषतः दलित वर्गात मान्य होण्यासारखा नव्हता हे उघड आहे. अर्थात बुद्धाचा सिद्धांत उच्चवर्णियांना मान्य होण्यासारखा नव्हता, कारण त्यांनी तो मान्य करणे म्हणजे आपण स्वतःच आपली प्रतिष्ठा दवडण्यासारखे होते. त्या काळच्या लोकांनी श्रमप्रतिष्ठेचे महत्त्व ओळखले नाही. पूर्वीचे धर्मभीरू

अनुक्रमणिका

लोक जन्मसिद्ध उद्योग करीत; पण तो उद्योग ते धर्मावर विश्वास ठेवून करीत. आपला उद्योग दैवायत उद्योग म्हणून ते मानत, त्याला या उद्योगाचे महत्व पटले होते म्हणून नव्हे.

अलीकडील काळात महात्मा गांधींनी ही स्थिती बदलण्याचा प्रयत्न केला. त्यांनी श्रमप्रतिष्ठेचे महत्व विषद केले. समाजास आवश्यक असलेले सर्व उद्योग सारख्याच दर्जाचे आहेत असे मानले. त्यांच्या दृष्टीने वकीलीचा धंदा जेवढा मोलाचा तेवढाच सुताराचा धंदाही मोलाचा असल्यामुळे वकिलाचा धंदा श्रेष्ठ व सुताराचा धंदा कनिष्ठ असा भेदभाव मुळीच केला जाऊ नये. पण हजारो वर्षाच्या विपरीत गंडाने भारलेल्या भारत वर्षात महात्मा गांधीच्या कल्पनांचा विशेष परिणाम झाला नाही. लोक अजूनही विशिष्ट धंदे हलके समजतात, सवर्ण हिंदू हलके म्हणून मानलेले धंदे करावयास तयार नाहीत. म. गांधीस धंद्यावरून माणसास उच्च किंवा नीच मानलें जावे ही कल्पना मान्य नसली तरी त्यांना चातुर्वर्ण्यरचना मान्य होती त्यानी सवर्ण हिंदूस हलक्या जातीचे धंदे करावयास सांगितले नाही, त्यानी सर्व धंद्यास सारख्याच प्रतिष्ठेचे माना एवढेच सांगितले. पण जो दलित वर्ग हीन मानलेले धंदे करतो त्यानी उच्चवर्गासाठी राखून ठेवलेले धंदे करण्यास हरकत नाही असे मात्र त्यांनी सांगितले नाही.

ही विषमतेची स्थिती बदलण्यासाठी व समाजात सामाजिक लोकशाही स्थापन करण्यासाठी समाजात जे अगोदरच प्रतिष्ठा पावले आहेत त्यांनी पुढाकार घेऊन चातुर्वर्ण्यावर कर्माची कल्पना चूक आहे असा सतत प्रचार केला पाहिजे; व त्याच बरोबर जातिभेद व वर्गभेद दूर करण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. सर्व धंद्यास सारखीच प्रतिष्ठा असावी हे महात्मा गांधीचे सूत्राचा सर्वदूर प्रचार केला जावा पण लोकानी आपल्याच वर्णाचा जन्मजात धंदा करावा या विचारास थारा देऊ नये. मागे सांगितल्याप्रमाणे हे भारताच्या संविधानाच्या विरुद्ध तर आहेच पण व्यक्तीच्या व समाजाचा विकास साधण्याच्या दृष्टीनेही हानिप्रद आहे.

पण समाजात समता व स्वातंत्र्य यांचा विकास घडवून आणण्याचा चांगला मार्ग म्हणजे माणसाच्या अंतस्थ गरजा ओळखून त्याच्या आवडी-निवडी प्रमाणे उद्योग करण्यास त्याला संधी प्राप्त करून देणे हा आहे. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या उद्योगाद्वारे प्रतिष्ठा प्राप्त करण्याचा प्रयत्न करते ही गोष्ट खरी असली तरी जेव्हा तेव्हा व्यक्तीस आपल्या आंतरिक आवडीप्रमाणे

कामाची निवड करून ते करण्याचे स्वातंत्र्य असेल त्यावेळी ती आपल्या सर्व शक्ति आपल्या कामात ओतील व त्या परिस्थितीत ती कामापासून पैसा, सत्ता व प्रतिष्ठा प्राप्त करण्याची फारशी पर्वा करणार नाही. म्हणजे व्यक्तीने आपल्या आवडीप्रमाणे केलेले काम अल्प प्रमाणात का होईना निष्काम कर्माच्या सदरात पडते. कारण ह्या कर्मापासून आंतरिक समाधान प्राप्त झाल्यामुळे मनुष्य पैसा, प्रतिष्ठा इत्यादीपासून प्राप्त होणाऱ्या समाधानास दुय्यम महत्व देतो. म्हणून भारतीय लोकशाही धर्म व सामाजिक परंपरा यानी निर्माण केलेल्या व समानसंधीच्या आड येणारे प्रतिकार दूर सारून माणसाच्या आंतरिक गरजा पूर्ण करण्यास साहाय्य करील त्या प्रमाणात ती बहुसंख्य व पीडित लोकांच्या आदरास पात्र होईल.

लोकशाहीच्या विकासासाठी समाजघटकात आपलेपणाच्या व सहजीवनाच्या भावनेचा विकास होणे आवश्यक आहे. आपलेपणाची भावना किंवा सर्वाभूती समभाव ही एक निसर्गबद्ध गोष्ट आहे व ती प्राप्त होऊ शकत नाही असे कोणी समजू नये. खरी गोष्ट अशी आहे की आपलेपणाची भावना ही अत्यंत स्वाभाविक व अहंभावाप्रमाणेच माणसामध्ये उपजतच वसत असलेली प्रवृत्ती आहे. ती आपणास व्यक्तीत निर्माण करावयाची नाही तर व्यक्तीमध्ये उपजतच वसत असलेल्या प्रेमभावनेला स्वतंत्र करावयाचे आहे. आपण जीस सामाजिकतेची सहजप्रवृत्ती म्हणतो ही प्रवृत्ती. तीच पण ह्या प्रवृत्तीचा उत्तरोत्तर गुणोत्कर्ष साधला पाहिजे. प्रिन्स क्रोपिटकिन या रशियन अराजकवाद्याने सहकार्याची भावना केवळ माणसातच नव्हे तर प्राणिमात्रात असते असे प्रतिपादन केले आहे. पण या सहकार्याच्या भावनेचे माणसामधील अहंभावाने दमन झाले आहे.

आपलेपणाची भावना वाढीस लागण्यासाठी अहंपणाची, पृथकत्वाची भावना लयास गेली पाहिजे. आपण आपल्या निरनिराळ्या वृत्तीनी व कृतीनी संघर्ष कसे निर्माण करतो ह्याचे सतत निरीक्षण केले पाहिजे, ही भावना वाढविण्यासाठी एक मार्ग म्हणजे निरनिराळ्या जातीजमातीच्या लोकानी एकत्र येऊन समाजास उपयुक्त अशा योजना पार पाडत असता आपण आपल्या अहंभावाचे वर्धन करून दुसऱ्यात न्यूनगंड तर वाढवीत नाही ना याकडे लक्ष द्यावे. व्यक्तीला हलके लेखल्याने, तिच्या गुणाचा उपमर्द केल्याने व तिला समानसंधी प्राप्त करण्याच्या कार्यास विरोध केल्याने सहकार्याच्या भावनेस तडे जाऊ शकतात; व ही सहकार्याची भावना नष्ट करण्याचे कार्य प्रत्येक व्यक्ती कळत वा नकळत करीत असते. हे टाळण्यासाठी प्रत्येकाने

आपले दुसऱ्याशी असलेले संबंध कोणत्या प्रकारचे आहेत व सहकार्याच्या भावनेस विरोध करणाऱ्या कोणत्या गोष्टी आहेत हे सतत पाहिले पाहिजे.

सामाजिक समानसंघटनेप्रमाणेच आर्थिक समानसंधीच्या प्रश्नाचा प्रेमाशी संबंध आहे, आजकाल समाजवादाच्या तत्त्वाचा भारतात फार मोठ्या प्रमाणावर उदो उदो करण्यात येतो. समाजातील आर्थिक सत्ता थोड्या लोकांच्या हातातून निघून बहुसंख्य लोकांच्या हाती जावयाची असेल तर येथेही प्रश्न दुसऱ्यावर प्रेम करण्याचा आहे. भांडवलशाहीचे पुरस्कर्ते व ज्यांच्या हाती आर्थिक सत्ता एकवटलेली आहे असे भांडवलदार लोक आपल्या हातातील सत्ता सोडावयास सहजासहजी तयार नसतात म्हणून त्याच्याविरुद्ध श्रमजीवी वर्गाचे संघटन करून आर्थिक सत्ता श्रमिकांच्या हाती आणण्याचा एक प्रकार आहे. पण याही स्थितीत श्रमिकांच्या हाती अर्थसत्ता कायम टिकविण्यासाठी हुकूमशाहीचा वापर करावाच लागतो. कारण आपण इतरापेक्षा वरचढ असावे ही वृत्ती सर्वच माणसात आढळून येते. समाजवादी देशामध्येही सत्तेसाठी स्पर्धा होतातच, म्हणून व्यक्तीच्या अहंभावाचे परिणाम घातक होतात हे पटवून देणे हाच आर्थिक बाबतीतसुद्धा परिवर्तनाचा महत्वाचा उपाय आहे. व्यक्ती निःस्वार्थी, दुसऱ्यावर प्रेम करणारी असेल तर ती स्वतः त्यागी बनून ज्या लोकाना मूलभूत गरजा भागविण्यासाठी मारामार पडते अशा लोकास आर्थिक विकासासाठी संधी प्राप्त करून देईल. समाजवादातील प्रश्न त्याच्या योग्य वितरणाचा आहे असे समजण्यात येते पण येथेही तो प्रश्न मानसशास्त्रीय असून लोकांच्या गरजा भागविण्याचा आहे असे दिसून येईल. माणसे परस्परावर निरपेक्ष प्रेम करू लागली तर हा वितरणाचा प्रश्न सोडविण्यास वेळ लागणार नाही.

योग्य शिक्षणाने समाज सध्याची विषमतेची स्थिती नष्ट करू शकतो. यासाठी आपल्या स्वार्थी आवडीनिवडी समाजात विभक्तपणा कसा निर्माण करतात व योग्य शिक्षणाने ह्या स्वार्थी आवडीनिवडी नष्ट करता आल्या तर व्यक्तित्वाचा विकास होऊन आपल्या सर्वांच्या सुखाची वृद्धी कशी होते हे दाखवून दिले पाहिजे. कोणत्याही बाह्य प्रमाणाने, यांत्रिकपणे, विभक्त आवडी-निवडीचे दमन करून जीवनाचा समज प्राप्त होणे शक्य नाही. असे केले की आपण लोकशाहीऐवजी हुकूमशाहीकडे वाटचाल करू लागतो. याच्या उलट जीवनाचा समज प्राप्त झाला म्हणजे जीवनात विभक्तपणा निर्माण करणाऱ्या factor ला त्यागणे शक्य होते व इतरांबद्दल प्रेम निर्माण होते. यासाठी आपल्यामधील विभक्तपणामुळे विविध प्रश्न कसे निर्माण होतात हे तटस्थपणे

पाहाण्याचे सामर्थ्य माणसात निर्माण होणे आवश्यक आहे. प्रेमाने वागणे म्हणजेच धर्माने वागणे होय. योग्य शिक्षणाने ही गोष्ट साध्य झाली व विश्वस्तपणा निर्माण करणाऱ्या बाबी लक्षात घेऊन त्यांना घालवून देता आले तर आपण विकासाची उच्च पातळी गाठू शकू. लोकशाहीचे यश केवळ संस्थेवर अवलंबून नसून व्यक्तित्वविकासाच्या उच्च पायऱ्या गाठण्यावर आहे ही गोष्ट आपण लक्षात घेतली पाहिजे.

लोकशाहीतील योग्य शिक्षणाने इष्ट कोणते व अनिष्ट कोणते हे समजण्याचे सामर्थ्य वाढले पाहिजे. सध्या लोकशाहीत स्पर्धा व वर्गकलह यावर भर दिलेला आढळून येतो. लोकशाही व्यवस्था या गोष्टीस पाठिंबा देते. जीवनाच्या उच्च मूल्यापेक्षा हलक्या मूल्यावर भर दिला जातो. केवळ इंद्रियसुखाच्या नादी लागून इंद्रियसुखाचे वर्धन करणे हेच लोकशाहीचे सर्वश्रेष्ठ तत्त्व आहे अशी आपण सोईस्कर समजूत करून घेतली आहे. लोकशाहीचा प्राण कशात आहे हे लक्षात न घेता तिच्या बाह्य आकाराला महत्त्व देऊन त्याद्वारे स्वतःसाठी जास्तीत जास्त लाभ मिळविण्याचा प्रयत्न करीत आहो. जीवनाकडे पाहाण्याचा हा चुकीचा दृष्टिकोन आहे. कोणत्याही देशात लोक परस्परांच्या गरजा समजून घेण्याचे सोडून देऊन केवळ स्वतःचेच हित पाहातील व विवेकाने वागणार नाहीत तर त्या देशात लोकशाही यशस्वी होऊ शकणार नाही. वर लोकशाहीसाठी आवश्यक असलेल्या श्रद्धा कोणत्या ते सांगितले आहे. त्या श्रद्धांच्या सत्याचा अनुभव घेऊन त्यांना आपल्या जीवनात खोलवर रुजू दिल्यानेच लोकशाही यशस्वी होऊ शकेल.

लोकशाहीत स्वातंत्र्य, समता व विश्वबंधुत्व याचा विकास झाला पाहिजे असे म्हटले जाते. स्वातंत्र्य, समता व विश्वबंधुत्व ही लोकशाहीची abstract साध्ये नाहीत. व्यक्तीचा व समाजाचा विकास साधण्यासाठी ती आवश्यक अशी साधने आहेत. व्यक्तिविकास साधण्यासाठी व्यक्ती बदलत्या बाह्य परिस्थितीत कितपत स्वावलंबी बनते व आपली प्रज्ञा स्थिर ठेवून बदलत्या परिस्थितीचे परीक्षण कितपत निष्कामवृत्तीने करू शकते यावरून व्यक्तिविकास जोखला पाहिजे. व्यक्तीच्या मनातील न्यूनगंड तसाच कायम असताना तो भीती व अनिश्चितता याच्याद्वारे व्यक्त होतो अशी व्यक्ती समाजात वावरत असताना वास्तवतेपासून दूर सरते. धार्मिक किंवा अन्य अपरिचित कल्पनांच्या जगात वावरते व स्वतः विचाराचे सामर्थ्य गमावून दुसऱ्याच्या प्रभावास बळी पडते, अशा व्यक्तीच्या समाजात लोकशाही यशस्वी होऊ शकणार नाही.

खरा लोकशाही समाज अनुकरणप्रिय समाज असणार नाही हे तर उघडच आहे. त्या समाजात अनुकरण करणे जरी शक्य झाल्यास त्यांची आवश्यकता निरखून पाहिल्यावरच असे अनुकरण केले जाईल. मनुष्य केवळ अनुकरण करणारा प्राणी नाही; तर तो आपल्या बुद्धीने नाविन्याचा शोध करणारा साहसी प्राणी आहे. विवेक व धाडस याच्या बळावर त्याने प्रगती करून घेतलेली आहे. एखादा मनुष्य अनुकरण करील किंवा सत्यान्वेषण करील हे त्याची बुद्धि व बाह्य परिस्थिती यावर अवलंबून आहे. बाह्यपरिस्थिती अनुकूल असली तर तो दुसऱ्याचे अनुकरण न करता काहीतरी नवेच करील. याचे उलट बाह्यपरिस्थिती अनुकूल नसताना तो दुसऱ्याचे अनुकरण करण्यात धन्यता मानील. भारतीय मनुष्य मुख्यतः अनुकरणप्रिय प्राणी आहे याचे कारण त्या माणसात नसून आपल्या संस्कृतीने आपल्या विशिष्ट कल्पनांच्या प्रभावामुळे माणसास कर्तबगारीपासून वंचित ठेवले ह्या तत्थ्यात आहे. पण लोकशाहीत मनुष्य सृजनशील बनला पाहिजे. त्यांच्या आंतरिक विकासास वाव मिळाला पाहिजे व प्रत्येकाच्या विकासाद्वारे सर्व समाजाचाही विकास झाला पाहिजे. ह्या प्रकारच्या नवीन विकासाचा वाटा सुदृढ लोकशाहीच निर्माण करू शकते.

लोकशाहीत विद्वानांचे स्थान

लोकशाहीत सन्याश्याचा वर्ग असावा काय ? लोकशाहीत त्यांचे स्थान कोणते असेल ? भारतीय लोकशाही धर्मातीत असल्यामुळे येथे एखाद्याने सन्यासी बनतो म्हटले तर त्यास कोणाची आडकाठी असणार नाही. लोकशाही वैयक्तिक फरकास वाव देते व व्यक्तिव्यक्तीत इतके मोठे फरक असू शकतात की एखाद्या व्यक्तीला समाजाची मूल्ये आपल्या स्वतःच्या दृष्टिकोनापासून, आपल्या जीवन-मूल्यापासून फार दूरची असून त्याद्वारे आपला आत्मविकास होणार नाही असे वाटणे शक्य आहे. अशी व्यक्ति समाजातील परंपरागत मूल्यास दूर सारून सन्यासी बनली तर तिला कोणाचाच विरोध असू नये.

सन्यासी मनुष्य ईश्वराचा शोध करण्यात आपली सर्व शक्ती खर्च करतो. तो लग्न करीत नाही याचे कारण त्याला आपली सर्व शक्ती चिंतनात खर्च करावयाची असते. लग्न न केल्याने आपली आध्यात्मिक शक्ती वाढते असे त्यास वाटते. पण सध्याच्या काळी लोकशाही राष्ट्रात अशा अनेक व्यक्ती आढळतात की ज्या धर्म, राजकारण, उद्योगधंदा किंवा दुसऱ्या एखाद्या आवडीच्या व्यवसायासमोर त्यांना लग्न करून संसार करणे आपली शक्ती अयोग्य गोष्टीत दवडण्यासारखे आहे असे वाटते. हे लोक एकप्रकारे सन्यासीच होत पण

ते ईश्वराच्या शोधात आपली शक्ती न दवडता आपल्या आवडीच्या व्यवसायात दवडतात. हाच त्यांच्यात व इतर संन्याशात फरक आहे. लोकशाहीत प्रत्येकास स्वतःचा विकास करून घेण्याची संधी असल्यामुळे जोपर्यंत अशा व्यक्ती दुसऱ्याच्या स्वातंत्र्याच्या आड येत नाहीत तोपर्यंत त्यांना स्वतःच्या रुचीप्रमाणे जीवनाचा मार्ग कंठण्यास काहीच प्रत्यवाय असू नये.

पूर्वीच्या काळी वैराग्यवृत्तीचा उदोउदो फार मोठ्या प्रमाणात करण्यात येई. पण आता काळ बदललेला आहे. आता पूर्वीप्रमाणे संन्यासवृत्तीने राहून संन्याशाचे आचारविचार पाळून आपला सर्वांगीण विकास होतो असे फारच थोडे लोक मानतील. वैराग्यशील मनुष्य आपल्या इंद्रियांचे दमन करतो पण त्यामुळे तो सृजनशील बनत नाही. त्याची बुद्धि व भावना यांचा विकास होत नाही. सध्याच्या काळी अशा पारंपरिक वैराग्यवृत्तीस पलायनप्रवृत्ती असे म्हणणारांची संख्या वाढत आहे. विशिष्ट प्रकारच्या धार्मिक कल्पना उराशी बाळगल्यामुळे मनाची अशी स्थिती निर्माण होते. जगापासून अलिप्त राहून समाजाचे प्रश्न सोडविण्यास लागणारे सामर्थ्य संन्याश्यास नसते असे अनेकदा दिसून येते. ज्याने ग्रंथाचे प्रामाण्य स्वीकारून संन्यासवृत्ती धारण केली अशा माणसास आपला सर्वांगीण विकास होत आहे किंवा नाही हे सहजरीत्या तपासून आपली खात्री करून घेता येईल. सांप्रतच्या काळी बुद्धिमापनाच्या तसेच मानसिक व भावनात्मक विकासाच्या अनेक मानसशास्त्रीय चांचण्या उपलब्ध झाल्या आहेत त्यांच्या साहाय्याने आपला विकास कसा काय होत आहे हे कोणासही पाहता येईल पण ज्यांना अशा प्रकारच्या चांचण्या निरुपयोगी वाटत असतील त्यांनी स्वतःस प्रामाणिक राहून आपले उद्दिष्ट कोणते व ते आपण कितपत गाठत आहो याचा स्वतःच विचार करावा; म्हणजे आपला विकास कितपत होतो हे त्यांना पाहता येईल.

लोकशाहीचा विचार केला तर लोकशाहीच्या विकासास पारंपरिक आचारविचारात बद्ध असणाऱ्या पलायनशूर संन्याशाची आवश्यकता नाही हे उघड आहे. पण लोकशाहीत ज्यांनी जीवनाचा निष्कामवृत्तीने अभ्यास केला आहे अशा विद्वानांची आवश्यकता आहे हे मान्य केलेच पाहिजे. कारण लोकशाहीविषयी कितीही सांगितले तरी समाजातील बहुसंख्य वर्ग विकाराधीन, इंद्रियसुखाचा हव्यास धरणाऱ्या व आपल्या कृत्याच्या परिणामाकडे दुर्लक्ष करणाऱ्या लोकांचा असतो हे विसरून चालणार नाही. अशा समाजात प्रत्येक व्यक्ती मर्यादित अर्थाने का होईना निष्कामपणे प्रत्येक कर्म करू शकेल हे संभवत नाही. निष्कामवृत्तीने वागणे हे कोणत्याही समाजात बहुसंख्य लोकास शक्य नसते. कोणत्याही क्षणी मी अनासक्तपणे वागतो असे म्हणून एखाद्यास

अनासक्तपणे वागता येणार नाही शिवाय जीवनाच्या असंख्य व्यवहारामध्ये ही गोष्ट अशक्यच आहे. कारण आपले असंख्य व्यवहार अपूर्ण माहितीवर विसंबून राहून विशिष्ट उद्देशपूर्तीच्या हेतूने केलेले असतात. अशा परिस्थितीत आपले चुकते कोठे हे सांगणाऱ्या विद्वानांची आवश्यकता असते. लोकशाहीत आपले काम चर्चेद्वारे बहुमताने झाले पाहिजे. पण प्रत्यक्ष व्यवहारात गटबाजी निर्माण होते व प्रत्येक गट आपले मत पुढे रेटण्याचा प्रयत्न करीत असताना विरोधी पक्षाचेच मत चुकीचे आहे अशा वृत्तीने वागत असतो. म्हणून लोकशाहीतील चर्चा नुसती न राहाता तिचे विकाराधिष्ठित संघर्षात रूपांतर होते. माणसे आपल्या आचारविचाराने बद्ध असल्यामुळे ते दुसऱ्याच्या मतांचे तटस्थपणे निरीक्षण करू शकत नाहीत. अशा वेळी जनतेचे प्रश्न समजून घेऊन त्यांच्या विकारांचे शमन करणे क्रमप्राप्त आहे. यासाठी जो जनतेच्या प्रश्नांचा सर्वस्पर्शी अभ्यास करून निष्कामपणे आपले मत मांडील अशा विद्वानांची आवश्यकता असते. जे कोणत्याही पक्षास बांधलेले नाहीत व सर्व बाजू लक्षात घेऊन समतोलपणे विचार करू शकतात असे विद्वानच लोकशाहीस योग्य दिशा दाखवू शकतात.

वर ज्या प्रकारच्या विद्वानांचा उल्लेख केला आहे तो केवळ अनेक ग्रंथाचे अध्ययन केलेला पुस्तकी पंडित नव्हे, तर जो शक्यतो अनासक्तपणे आपले जीवन कंठतो व आपल्या आवडीच्या विषयांचा वस्तुनिष्ठपणे अभ्यास करतो असा शहाणा मनुष्य होय. कोणत्याही माणसास मी विद्वान होईन असा संकल्प करून विशिष्ट दृष्टिकोन बाळगून विद्वान होता येणार नाही. तर ज्यात सत्यनिष्ठा ओतप्रोत भरलेली आहे व स्वयंशोधित सत्यानुसार व आपल्या आचार-विचारात बदल करू शकतो असाच मनुष्य विद्वान बनून समाजाचे मार्गदर्शन करू शकेल. एखादा मनुष्य वर केलेल्या वर्णनास कितपत पात्र असेल हे बऱ्याच अंशी त्याच्या उपजत प्रवृत्तीवर अवलंबून राहील. अर्थात एखाद्यास अल्प प्रमाणात जरी जीवनाकडे तटस्थपणे पाहाता येणे शक्य झाले, तर त्याला त्या प्रवृत्तीची वाढ करता येईल.

कधी कधी विद्वान व व्यवहारचतुर माणसाचे गुणधर्म एकाच व्यक्तीमध्ये आढळतात. ह्या व्यक्ती कमीअधिक प्रमाणात स्वतंत्र प्रज्ञेच्या असतात. आपल्याकडे लोकमान्य टिळक व डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या नांवाचा या बाबतीत उल्लेख करता येईल. परंतु एखादा मनुष्य एकाच दमात दोन्ही प्रकारची कार्ये करू लागला म्हणजे तो प्रत्येक वेळी प्रश्नाच्या सर्व बाजू तटस्थपणे पाहतो असे म्हणणे कठीण आहे. लोकमान्य टिळकाना राजकीय स्वराज्य जास्त मोलाचे वाटे. त्याच्यासाठीच त्यांना लोकसंग्रह करण्याची चिंता होती. राजकीय स्वातंत्र्यासमोर सामाजिक किंवा धार्मिक सुधारणेच्या प्रश्नास त्यांनी बुद्धिपुरस्सर कमी प्रतीचे

लेखले व यामुळेच त्यांचे आगरकरांशी खटके उडत हे सर्वश्रुत आहेच. लोकमान्य टिळकांना हिंदुधर्माचा जाज्वल्य अभिमान होता. पण त्यांनी गीतेचा जो अर्थ केला तो त्याच्या विद्वत्तेचा परिचय करून देणारा असला तरी त्यांनी गीतेतील अनेक शब्दांचे अर्थ पूर्वग्रहदूषित दृष्टीने म्हणजे आपल्या कर्मयोगाच्या विशिष्ट सिद्धांताचे प्रतिपादन करण्याच्या हेतूने केले हे उघडच आहे. डॉ. आंबेडकरांनी दलितांच्या प्रश्नावर व राजकारण, धर्मकारण इत्यादींवर जे विचार प्रगट केले ते अजूनही मोलाचे आहेत. सुरवातीस त्यांना दलितांचे प्रश्न केवळ राजकारणाने सोडविता येतील असे वाटे. पण पुढे त्याचा हा विचार बदलला व हे प्रश्न केवळ राजकारणाने सोडवता येणार नाहीत असे वाटल्यावर ते पुढे शिक्षणाकडे व धर्माकडे वळले. समाजाचे काही तात्पुरते प्रश्न सोडविण्यापेक्षा भारताला एक लोकशाहीचे तत्वज्ञान द्यावे असे त्यांच्या मनाने घेतले व या दृष्टिकोनातून त्यांनी राजकारण, धर्म, समाजकारण ह्या विषयावर अनेक पुस्तके लिहिली. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या बाबतीत बोलायचे झाल्यास ते प्रथम तत्वचिंतक होते व नंतर व्यवहारी समाजसुधारक होते असे आपण म्हटले पाहिजे. याच कारणामुळे धार्मिक रूढींनी पीडित भारतीय समाजास आजही त्यांचे विचार मार्गदर्शक ठरतात.

आता लोकमान्य टिळक काय किंवा डॉ. आंबेडकर काय जीवनाचे प्रश्न मुख्यत; एका विशिष्ट पातळीवरच--राजकारणाच्या पातळीवरच सोडवणे इष्ट आहे असे मानणारे होते. पण ज्यांना राजकारणापेक्षा व्यक्तिविकासाची जास्त आवश्यकता आहे असे वाटले अशात जयप्रकाश नारायण व एम्. एन्. रॉय यांचा समावेश केला पाहिजे. हे दोन्ही पुरुष सुरवातीस आपले प्रश्न केवळ राजकारणानेच सुटू शकतील असे मानणारे. दोघांनीही सक्रिय राजकारणात भाग घेतला. पण प्रत्यक्ष जीवनाच्या अनुभवाने त्यांना कमीअधिक प्रमाणात जीवनाकडे तटस्थपणे पाहावयास शिकविले. जयप्रकाश नारायण सक्रिय राजकारणापासून मुक्त होऊन सर्वोदयाच्या विचाराकडे वळले तर एम्. एन्. रॉय व्यक्तीत विचाराचा विकास झाल्याशिवाय व तो स्वतःची जबाबदारी ओळखून काम करू लागल्याशिवाय माणसाची उन्नती होऊ शकणार नाही व त्याचे प्रश्नही सुटू शकणार नाहीत, या मताचे बनले. जयप्रकाश व रॉय यांची उदाहरणे सक्रिय जीवनामधेसुद्धा माणसास आपल्या क्रिया तटस्थपणे न्याहाळण्याचे सामर्थ्य असले तर तो आपले पूर्वग्रह त्यागू शकतो हे दर्शविणारी आहेत.

सत्यनिष्ठ विद्वान संन्याशासारखाच असतो पण सृजनशील सत्यान्वेशी असून समाजाचे प्रश्न सोडविण्यासाठी आपला वेळ खर्च करतो. सत्यनिष्ठ विद्वानांचे जीवन आसक्तिविरहित असते. आपल्या प्रभाव दुसऱ्यावर पडावा व लोकांनी

आपल्या तंत्राप्रमाणे वागावे म्हणून तो सत्य शोधत नाही. सत्य शोधण्यातच त्याला समाधान असते. आपल्या मताप्रमाणे ताबडतोब जगाने बदलावे यासाठी तो धडपडत नाही. कारण समाजात जे आचारविचार व परंपरा चालू आहेत त्याला लोक एकदम त्यागतील हे शक्य नाही हे तो ओळखतो व ज्या परंपरा घातक आहेत त्याची जाणीव लोकास झाली तर त्यांना त्यागल्याशिवाय लोक राहाणार नाहीत हेही त्याला माहित असते. असा विद्वान आपण जे शोधून काढले ते लोकाना देण्यात आनंद मानतो. पण त्यासाठी तो आग्रह धरीत नाही.

लोकशाहीत विद्वानाचे कार्य सामान्य माणसाची मानसिक उंची वाढवून त्याला समूहाच्या लहरीपासून अलिप्त ठेवण्याचे असावे. Eternal vigilance is the price of democracy असे म्हणण्यात येते. लोकशाहीत प्रत्येक माणसाने जागृत असले पाहिजे. माणसात स्वातंत्र्याची ज्योत कायम असेल तर तो आपले प्रतिनिधी विचारपूर्वक निवडील. अयोग्य माणसास निवडून देणार नाही. जो आपले प्रतिनिधित्व करतो त्यासच निवडून देईल. लोकशाहीतील नागरिक उत्तरोत्तर निष्काम वृत्तीने वागणारा बनला पाहिजे. अशा प्रकारचा नागरिक घडविण्याचे कार्य खरा विद्वानच करू शकतो. व ही गोष्ट तो सामाजिक घटनांचे विश्लेषण करून समृद्ध जीवन जगण्यासाठी निष्कामवृत्तीची कशी आवश्यकता आहे हे पटवून देऊन करील. हे कार्य करताना तो आपल्या अधिकाराचा वापर करील तर त्याचे कार्य चिरकाल टिकणारे ठरणार नाही. व्यक्तीत विवेकाची जागृती घडवून व प्रत्येकास जीवनाच्या सत्याचा प्रत्यक्ष अनुभव घ्यावयास प्रवृत्त करून हे कार्य केले पाहिजे.

भारताचा विचार केल्यास येथे अशा प्रकारच्या विद्वानांची नितांत आवश्यकता आहे हे कोणासही पटेल. आपल्या देशात राजकारणाबरोबरच धार्मिक रूढी, सामाजिक परंपरा, यांचे तसेच आर्थिक व भाषाविषयक प्रश्न सर्वांसच भेडसावित आहेत. राज्यघटनेने भारतात राजकीय लोकशाही प्राप्त झाली असली तरी आर्थिक व सामाजिक लोकशाही येथे येणे आवश्यक आहे ही गोष्ट केवळ बाह्यतः काही तत्वे स्वीकारल्याने साध्य होणार नाही. आपल्या दैनंदिन जीवनामधले प्रश्न सोडविण्यास लागणारी क्षमता व्यक्तीत आणल्यानेच ते सुटणार आहेत. लोकशाहीत व्यक्तिविकासास विशेष प्राधान्य देण्यात येत असल्याने व्यक्ती व तिचे प्रश्न यांचा येथे सूक्ष्मपणे व निरपेक्षपणे अभ्यास झाला पाहिजे. प्राचीन संस्कृतीच्या वृथा अभिमानापासून मुक्त व सध्याच्या जगाचे प्रश्न ज्यांनी समजून घेतले आहेत असेच विद्वान हे कार्य करू शकतील.



श्री. रा. ना. चव्हाण

कर्मवीर शिंदे यांच्या जीवनाचे मर्म व वर्म

महर्षि शिंदे हे सर्वसाधारणतः उपेक्षित महापुरुष म्हणून गणले गेले, तथापि कर्मवीर शिंदे यांच्या जन्मशताब्दी निमित्त गेल्या वर्षी मराठीत थोडा-फार विचार झाला. विविध नियतकालिकातून लेख येऊन गेले; कर्मवीर शिंदे किंवा अन्य महापुरुष यांची शताब्दी-वर्षातच तेवढी आठवण करावी, असेच केवळ योग्य नव्हे. अण्णासाहेब शिंदे यांच्याशी सन १९३३ ते त्यांच्या जीव-नाच्या अखेरीपर्यंत म्हणजे सन १९४४ च्या पर्यंत, त्यांच्याशी माझा दृढ संबंध आला. यासंबंधातून त्यांच्या जीवनचरित्राचे वेगळेच वर्म व मर्म फक्त या लेखात सांगावयाचे आहे.

गांधीयुगाच्या आधी सामाजिक सुधारक जे होते, ते राजकारणात मवाळ होते; व जे राजकारणात जहाल होते, ते समाजसुधारणेच्या क्षेत्रात सनातनी व मवाळ होते. पण कर्मवीर शिंदे म. गांधीच्याही अगोदर, या दोन्हीही क्षेत्रात जहाल होते. म्हणून लोकमान्य टिळकांची व जहालांची शिंद्यांच्यावर टीका झाली नाही. लो. टिळक व म गांधी शिंद्याना चहात होते.

महर्षि शिंदे यांनी जी जीवनपद्धती (मिशनरी) स्वीकारली होती, त्या जीवनपद्धतीला योग्य असे शिक्षण सन १९०१ ते १९०३ पर्यंत त्यांनी विलायतेस जाऊन घेतले होते, व त्या अगोदर ते बी. ए. व एल. एल. बी. चे पहिले वर्ष देखील उत्तीर्ण होते. कानडी ही तर त्यांची जमखिंडीकडील मातृ-भाषा, व पुण्यास आल्यावर मराठीचा व्यासंग वाढविला, व विश्वविद्यालयीन शिक्षणातून इंग्रजी व संस्कृत यांचे अध्ययन, जे त्या काळात झाले होते, ते सकस होते. त्यांच्या घराण्यात वारकरी भागवतधर्मीय पंढरीची परंपरा असल्यामुळे, त्यांचा पिंड जात्याच व जन्मतः अध्यात्मिक, भक्तिधर्मशील व श्रद्धा आणि भाव संपन्न होता. पुढे पुणे येथे आल्यावर त्यांचा व पुणे प्रार्थना-समाजाचा संयोग जडला, व हे तात्विक अद्वैत व हा संयोग आमरण राहिला, याचे कारण त्यांची अध्यात्मावर दृढ श्रद्धा व त्याला म्हणजे धर्माला प्रधान,

अनुक्रमणिका





प्रमुख व पायाभूत मानण्याची त्यांची प्रखर वृत्ती, यांचा उगम त्यांचे आजोबा, वडील व आई यांच्या धार्मिक वृत्तीत आढळतो. जडवादाचे वाचन होऊनही व प्रिन्सिपाल आगरकर यांच्याशी विद्यार्थी नात्याने फर्ग्युसन कॉलेजमध्ये संबंध येऊनही, त्यांनी अध्यात्म व धर्म यांचा व्यासंग व प्रचार हे जीवनध्येय सोडले नाही. व त्याबरोबरच प्रि. आगरकर यांच्यासारख्या बुद्धिवादी सुधारकासंबंधी अप्रेम व तिरस्कार देखील बाळगला नाही. उलट कृतज्ञता व्यक्त करीत. ते जन्मतः व संस्कारतः आस्तिक होते, पुनः नास्तिक साहित्याच्या परिशीलनाने नास्तिक, होऊनही नंतर पूर्ववत आस्तिक ब्रह्मवादी आमरण राहिले. त्यांचे उपास्य व त्यांच्या निरूपणाचा विषय व स्वरूप " ब्रह्म " हे होते. मॅक्समुल्लर यांच्या साहित्याचा गु. शिंदे यांच्यावर फार परिणाम झाला. अर्थात शालेय पुस्तकांखेरीज इतर भारदस्त व प्राज्ञवाङमय वाचण्याकडे शिंदे यांचा फार मोठा कल सतत होता. आपल्यापेक्षा श्रेष्ठ अशांच्या संगतीत जाणे, व भारदस्त ग्रंथ वाचणे, हा तर त्यांचा स्वभाव होता.

कर्मवीर शिंदे हे त्यांच्या घराण्यात व आप्तइष्टात व समाजातही एकटेच विद्वान व पंडित होते. कुटुंबियांना व मराठे समाजातील सुशिक्षित तत्कालीन मंडळींना त्यांची विद्वत्ता व पांडित्य यांची जाणीव होती. पण त्यांच्या काही समान व्हावे, असा प्रयत्न जवळजवळ फारसा आजवर तरी कोणीच केला नाही. जमखिंडीकरांच्या इच्छेप्रमाणे शिंदे याना गुरांचे डॉक्टर न होता माणसांचे व्हावयाचे होते. यासाठी त्यांनी सत्संग व,त्यांच्यापेक्षा वरिष्ठ व ज्ञानी मंडळींची सोबत धरली. व त्यांना ती मिळाली. हे त्यांचे पहिले भाग्य ठरले. करंदीकर–कानिटकर वगैरे वर्गमित्र लाभले. पुण्यास १८८५ च्याही अगोदर जमखिंडी सोडून आल्यावर, मग शिक्षण घेत असताना आगरकर–टिळक–रानडे–भांडारकर वगैरे नामवंत विद्वानांचा व त्यांचा परिचय समक्ष घडला व पुण्याच्या कॉन्ग्रेसच्या पहिल्या अधिवेशनातच विद्यार्थी असतानाच, ते कॉन्ग्रेसमध्ये जाऊन स्वयंसेवक झाले. राष्ट्रीयवादाची जी छटा त्यांच्यावर विद्यार्थीपणात पडली ती फार घट्ट होती. देशाभिमान व राष्ट्रीय एकता यांच्या कसावर कोणतीही समकालीन चळवळ व सामाजिक आणि राजकीय उपक्रम घासून पाहून, त्याचा ते स्वीकार व पुरस्कार करीत व त्या उलट जर कोणतीही सार्वजनिक चळवळ व पक्ष असला, तर त्याचा ते धैर्याने धिक्कार व अव्हेर करीत, यातच त्यांच्या जीवनाची गुरुकिल्ली सांपडते. मात्र अस्पृश्योद्धाराची पहिली प्रेरणा संतांच्या समानतेच्या शिकवणुकीतून व त्यांच्या आईबापांच्या वर्तनातून त्यांना मिळाली व हे कार्य म्हणजे एक धर्मकार्य म्हणूनच त्यांनी त्यांच्या सार्वजनिक व खाजगी विचारा–

आचाराशी निगडित केले. त्यांचा ब्राह्मसमाजाचा प्रचार व स्वीकारही अस्पृश्यो-द्धारार्थ होता. म्हणजे दलितोद्धाराच्या पाठीमागे ब्राह्मसमाजाचा मानवतावादी विश्वधर्म होता; मानवी समतेचा दृष्टिकोन होता.

तयारी व निश्चिती

प्रार्थनासमाजात आल्यावर विठ्ठल रामजी शिंदे यांचे एक मित्र मोती-बुलासा नामक, ग्रॅज्युएट झालेले व समाजसेवाबुद्धीचे गृहस्थ मॅन्चेस्टर विद्या-लयात धर्मशिक्षणाचेसाठी विलायतेस निघाले होते. हे न्यू इंग्लिशस्कूल मध्ये बोर्डिंग सुपरिटेंडण्ट व शिक्षक होते. परंतु पोर्टसैद् येथे त्यांची बोट गेल्यावर, तेथे वादळ होऊन, त्यांना संधिवाताचा आजार होऊन, ते वाटेतच निवर्तले ! कर्मवीर शिंदे यानी जाण्याचा निश्चय केला; म्हणून गु. शिंदे याना विलायतेस डॉ. भाण्डारकरांनी पाठविले. या अगोदरच विवेकानंद यानी युरोप–अमेरिका या देशात संचार केला. हे उदाहरण देखील विठ्ठल रामजींच्या डोळ्यामुळे तेवत असावे. वाई येथील "प्रार्थना मंडळ" ता. ४-७-१९३३ रोजी स्थापन झाले, त्या दिवशी स्वामी विवेकानंदांची पुण्यतिथी होती, असे मी त्याना सांगितले. तेव्हा शिंदे म्हणाले की– हा मुद्दा प्रार्थना संघ (वाई) या संस्थेच्या परिचयात जरूर छापा," ह्यानुसार मी ह्या दिनविशेषाचा परिचयात समावेश केला. प्रार्थना-समाजाच्या प्रचारार्थ एकदा वाहून घेतल्यावर, त्यानी त्यांची समर्पित बुद्धी, अनन्यभाव व दृढनिश्चय व श्रद्धा कधीच कोणत्याही तुरट – कटु प्रसंग प्राप्त होऊनही मुळीच पालटली नाही. कृतघ्नता हा शब्द त्यांच्या कोशात व मनात नव्हताच. श्रीमंत सयाजीराव – शाहू महाराज, रानडे – भांडारकर – चंदावर-कर, गोखले–कर्वे–परांजपे–आगरकर यांच्याशी मतभेद होऊनही, त्यानी या सर्व विद्वान व कर्तबगार पुढाऱ्यांविषयी जन्मभर पूज्यभाव बाळगला. मात्र ह्याना कोणालाच सर्वांशी प्रमाण किंवा सर्वांशी अप्रमाण मुळीच मानिले नाही. लो. टिळक व म. गांधी यांच्याशी त्यांचा पुढील बहुजन पुढाऱ्यांपेक्षा सर्वात अगोदरचा परिचय होता. पण यांच्या हाताखाली व बरोबर विविध कार्ये करूनही त्याना पूर्ण प्रमाण व निर्दोष मानिले नाही. स्वतः स्वावलंबी व अनुभवी विवेक मांडित गेले. त्यांचा कार्यानुभव व स्वानुभव मोठा होता. पण फारच थोड्यानी त्यांचा फायदा घेतला. ते उपेक्षित राहिले. याचे कारण, सत्य हे बहुमतमान्य व लोकमान्य नसते, तरी त्याची साधना त्यानी सोडली नाही. सत्यासाठी ते एकाकी (अलग–अस्पृश्य !) देखील होत. त्यांची चिंतनक्षमता अव्याहत चाले व अंतर्मुखता हा त्यांचा बाणा होता. ते फार

चिकित्सक, सूक्ष्म व दूर व विशाल विचारी असत. त्यामुळे भावनावशता त्यांच्या ठायी सहज लवकर निर्माण होत नसे. ते मित्र–सहकारी–सवंगडी पारखून घेत. एखाद्या सामान्य कार्यकर्त्याने असामान्य कार्य केले तर त्याचा गौरव करीत व त्याला प्रोत्साहन येण्यासाठी त्याची जाहीर सभेत स्तुती करीत; पाठ थोपटीत असत. अण्णासाहेबाकडून म्हणजे अधिकारी कर्मवीरा-कडून गौरविलेले व निर्देशिलेले कार्यकर्ते अर्थात महत्त्वाचेच झाले. फुकाफुकी गुरुवर्य शिंदे कोणाची स्तुती करीत नसत, अगर निष्कारण टीका किंवा खंडणही करीत नसत. १९३२।३३ सालानंतर त्यांची प्रकृती तुरुंगात बिघडली. मधुमेह व कंप वायूने आजारी झाले; म्हणून घरी बिछान्यावर पडूनच ते जास्ती करून मरेपर्यंत राहिले व या विश्रांत व निवृत्त काळातच माझा व त्यांचा, वाई ब्राह्मोसमाजाच्या कार्यामुळे परिचय झाला. एकपरी वैफल्य वाटण्यास आले असतानाही, यशापयश–मानसन्मान व अपमान हे सर्व सारखे मानून, ते आपल्या मनाचा तोल सांभाळीत होते. व धर्मो रक्षति रक्षितः। या न्यायाने धर्माने त्यांचे रक्षण केले. कोणीही भेटावयास येवो सतत दार उघडे होते. त्यांच्या जवळ लहान मोठे–गरीब–श्रीमंत जातगोतपक्ष वगैरे भेदभाव अर्थात नव्हता. अजा–दुजाभाव नव्हता. ब्राह्मोसमाजाच्या पाठीमागे जो सामाजिक धर्म आहे तोच राष्ट्रीय 'विश्वधर्म' भारताची एकात्मकता व समानता साधू शकेल, ही त्यांची खात्री होती. व ह्या तत्वज्ञानातून व उपासनेतून त्यानी कोणत्याही विषयावर विचार व आचार केला. हे त्यांच्या जीवनाचे सूत्र म्हणजे वर्म व मर्म म्हणजे इंगित होते. इप्सित हेच होते. अध्यात्मिकता–धर्म व प्रार्थनाशीलता यांचा विचार वगळून त्यांचे चरित्र व चारित्र्य सांगणे म्हणजे त्यांचे केवळ जडप्रधान वर्णन होय. व ते केवळ जड (मटेरिआलिस्टिक) नव्हते. तरी विज्ञानवादाचे व लोकशाही समाजवादाचे चहाते होते. अस्पृश्यता निवारण म्हणजे शिंदे व शिंदे म्हणजे अस्पृश्यता निवारण; असे समीकरण बनले होते, तरी ह्या अस्पृश्योद्धारक कार्याची उभारणी व आखणी विश्वधर्मावर अधिष्ठित होती. विठ्ठल रामजी यांच्यातून धर्म उणे करता येत नाही. विठ्ठल रामजी म्हणजे धर्म विठ्ठल रामजी म्हणजे उपासना, व विठ्ठल रामजी म्हणजे ब्राह्मसमाज व त्याचा प्रचार व विशेषतः तो प्रचार बहिष्कृतात, बहुजनात व स्त्रियात करणे, हा त्यांचा विशेष होता. त्यांचा ब्राह्मोसमाज म्हणजे कौटुंबिक व प्राधान्ये करून अस्पृश्योद्धारक स्वरूपाचा होता. जास्ती इहवादी म्हणजे ऐहिक समाज-समन्वयाचा हा प्रयत्न होता. प्रयत्न व प्रयोग सामाजिक होता. म्हणजे

मोक्ष मिळवून देण्याचा, मुक्ती साधण्याचा तो वैयक्तिक प्रयत्न नव्हता. केवळ तो ज्ञानयोग नव्हता. कर्मकांडाला तर त्यात स्थान नव्हते. कर्माला म्हणजे आचरणाला महत्त्व मोठे होते. आचरणाचे निश्चित कस ठरले होते. तत्त्वज्ञान व त्यानुसार कार्यक्रम होता. स्वतः शिंदे गृहस्थ होते. स्वामी नव्हते. प्रपंच-संसार म्हणजे माया नव्हे. संसार म्हणजे धर्मसाधन करण्याचे अटळ व क्रमप्राप्त कर्तव्य होय. या दृष्टीतून शरीर गलित झाले होते तरी त्यांनी 'कौटुंबिक उपासना मंडळ पुणे' व वाई ब्राह्मोसमाज (वाई जि० सातारा) या दोन समाजमंडळामार्फत एकात्मकतेचे व प्रपंचातील अध्यात्मिक जीवनाच्या वाढीचे कार्य केले. व या शेवटच्या पण अत्यंत महत्वाच्या व पक्व दशेत मी त्यांना जवळून पाहिले, ऐकिले, अनुभविले. माझ्याशी त्यांनी संवाद केला. व त्यांच्याशी मी संवाद केला. मी त्यांचा विद्यार्थी–शिष्य व त्यांची जीवनपद्धती अंशत: तरी जीवनात आणण्याचा खटाटोप करणारा एक त्यांचा सामान्य अनुयायी. त्यांनी मला दीक्षा दिली. मी त्यांच्यापासून घेतली. माझ्या वैचारिक संसाराला त्यांनी सुरुवात करून दिली. ते आणि मी हे त्यानाच दोन नव्हतो. त्यांच्या आज्ञेत राहाण्याचा मी प्रयत्न केला. मी आलो भेटलो म्हणजे त्यांना आनंद होई. "बरे आलात. मी तुमचीच वाट पाहात होतो !" असे बिछान्यावर पडून ते म्हणत. त्यांचे हास्य, त्यांचा पाठिंबा, मला व आम्हा सर्वांना प्राणप्रिय वाटला. त्यांना आम्ही सोडले नाही व त्यांनी आम्हाला पोटाशी धरले. या निश्चयी समन्वयातून वाई येथील ब्राह्मसमाजाचे त्यांच्या काळात तरी प्रभावी केंद्र निर्माण झाले. अण्णासाहेब कोण होते, कसे होते, काय होते, कशासाठी खपले– जगले, हे समक्षातून पाहिले ते येथे निवेदावयाचे आहे. त्यांच्या स्वभावाचे कंगोरे व प्रत्यक्ष परिचयातून, त्यांच्याकडून प्राप्त झालेली शिकवण येथे देण्याचा प्रयत्न केला आहे.

मतभेद म्हणजे अण्णासाहेब !

अण्णासाहेब व्यवहारी–नफावादी–वाणी–उदमी नव्हते. अर्थात भक्त व साधुशील होते. भागवत धर्मीय सर्व संतांप्रमाणे ते गृहस्थधर्मीय होते. गृहस्थाश्रम हा महत्वाचा ते मानीत. संसार म्हणजे परमार्थ साधनाचे एक माध्यम व साधन ही त्यांची कर्मयोगी पण ज्ञानपर समन्वयक दृष्टी होती. हे ब्राह्मसमाजाचे तत्वज्ञान होय. राजकारण– समाजकारण वगैरे जीवनाच्या हरएक क्षेत्रातील कोणत्याही प्रश्नासंबंधीचा विचार ब्राह्मसमाजाच्या व्यापक दृष्टीशी सुसंवादित व सुसंबंधित आहे किंवा नाही, हे पारखून त्यांनी त्यांचे

अनुक्रमणिका



जीवन व्यतीत केले. या दृष्टीतून पाहात असताना व चालत असताना त्यांचे समकालीन प्रवाह (चळवळी) व त्यांचे मुख्य पुढारी यांच्याशी मतभेद झाले. व या मतभेदातूनच त्यांचे चरित्र घडले. वेळोवेळी जे त्यांना विग्रह घ्यावे लागले व विग्रह घेण्याच्या मागे त्यांची जी मौलिक दृष्टी व स्वतंत्र वागणूक झाली, हीच महत्त्वाची ठरते. यामुळेच त्यांचे समकालीनातील असामान्यत्व. व असाधारणत्व स्पष्ट होते. त्यागप्रधान जीवनाचा हा नमुना होता.

गुरुवर्य शिंदे यांच्या अगोदर प्रार्थनासमाजातील काही कर्तेसुधारक व त्या अगोदर स्वत: महात्मा फुले यांनी एतद्देशीय लोकांनी चालविलेल्या अस्पृश्योद्धारक प्रयत्नास प्रारंभ केला होता. पण अखिल भारतीय पातळी व राष्ट्रीयदृष्टी देऊन श्री. शिंद्यांनी नव्या पद्धतीने व मिशनरीवृत्तीने संघटित प्रयत्न प्रथम चालू केले. म. फुले यानी १८४८ ते ५३ यांच्या दरम्यान अति-शूद्रासाठी शाळा काढल्या होत्या तरी नंतर १८५९ सालापासून त्यांनी त्यांचे लक्ष व शक्ती शेतकरी ब्राह्मणेतर-सत्यशोधक चळवळीसाठी जास्तपणे खर्ची घातली. गु. शिंदे यांची सर्व तारुण्यावस्था हरिजनोद्धारार्थ खर्ची पडली. व ते लवकरच थकले. म. फुले व शिंदे यांच्यात हा भेद आहे. ब्राह्मणेतर-सत्यशोधक चळवळ सवंग (शिंद्यांच्या काळात) असूनही त्यांनी तिचे नेतृत्व सहज प्राप्त होण्यासारखे असूनही, ते मुळीच प्रत्यक्षत: पत्करले नाही. कारणे अनेक होती. सत्यशोधकांचा प्रचार तमाशातून चाले ! अण्णासाहेब तात्त्विक व प्रवचन देणारे होते. त्यांच्या काळातील सत्यशोधक चळवळीचा कालखंड म्हणजे क्रिया प्रतिक्रियांचा तीक्ष्ण काळ होता. शिंदे ग्रॅज्युएट होते. उच्च व विलायतेस जाऊन, अति उच्च शिक्षणाचा त्यांना लाभ झाला होता. सर्वसामान्य व अर्धशिक्षित सत्यसमाजाची बहुतेक मंडळी, ह्यांच्यात व शिंद्यात सांस्कृतिक फार मोठा फरक होता. परंतु ह्या चळवळीतील सर्व प्रसिद्ध लहानमोठ्या कार्यकर्त्यांशी शिंद्यांची जवळची ओळख होती. सत्यशोधक समाजाची नीट घडी बसावी, असे त्यांना वाटे. ही चळवळ सुधारावी म्हणून तिच्यातील गंभीर दोष त्यांनी दाखविले. भागवतधर्मप्रधान प्रार्थनासमाजाचा पुरस्कार व प्रचार करण्याचे कार्य त्यांनी पत्करले होते. त्यांनी युरोपभर प्रवास केला होता. भारतात अनेक वेळा संचार केला. त्यांची दृष्टी अखिल भारतीय होती. म्हणून मराठा व तत्सम समाजाचे पुढारीपण त्यांनी जाणून-बुजून घेतले नाही. व प्रांतिक-जातीयतावादी भूमिकेपासून त्यांनी स्वत:ला नेहमी अलिप्त राखिले. तरी यावरील चळवळीतील कर्ते सर्व पुढारी मंडळी अण्णासाहेबांचा सल्ला घेत असत. व शाहू-सयाजी महाराजांसकट इतर लहान

थोर कार्यकर्त्यांना गु. आण्णासाहेब सिनीयर व अनुभवी वाटत. त्यांचा सल्ला अपेक्षिला जाई. पण तो फार व्यापक व तात्त्विक असल्यामुळे वरील मंडळींना झेपत नसे! या कारणामुळे देखील अण्णासाहेब अलग पडत! व असला निर्ढावलेला अलगपणा (दुरावा) त्यांच्या वाट्याला नेहमी-नेहमी वारंवार येतच राहिला. व ह्या तटस्थतेत व त्रयस्थतेत त्यांनी विशाद मानिला नाही. व लोकरंजन व लोकाराधना केली नाही. प्रामाणिक मतभेद झाल्यामुळे व स्वशोधित स्वतःचे पण तात्त्विक सत्यच महत्त्वाचे मानण्याची आग्रही-हट्टी-म्हणजे अशा स्वरूपाची सत्याग्रही प्रवृत्ती त्यांच्यात असल्यामुळे मतभेद विकोपाला जाऊन त्यांना जीवनात जबर किंमती द्याव्या लागल्या. व त्यांनी त्या दिल्या. हेच त्यांच्या जीवनाचे मर्म व वर्म होय; एवढेच नव्हे तर तत्त्वप्रधान मतभेद हाच पाया व शिखर ठरते!

मुंबई प्रार्थना समाजाशी मतभेद

सन १९०७ साली लोकमान्य टिळकांना ६ वर्षे कारावासाची जबर शिक्षा झाली. शिंद्यांची राष्ट्रीय वृत्ती उफाळली! मुंबई प्रार्थना समाजाच्या व्यासपीठावरून लोकमान्यांच्या प्रीत्यर्थ त्यांनी प्रार्थना केली. हा जहाल राजकीय उल्लेख आहे, असे प्रार्थनासमाजाच्या नेमस्त व मवाळ मुखंडांना वाटले! व सन १९०३ नंतर गु. शिंदे मुंबई प्रार्थनासमाजाचे धर्मप्रचारक म्हणून गिरगावातील प्रार्थनामंदिराच्या मागील राममोहन आश्रमातच राहात असत. प्रार्थना समाजातील मुखंडांनी त्यांच्या प्रचारकी कार्यावर त्यांना न आवडणाऱ्या व पुष्कळ प्रकारे अव्यवहार्य मर्यादा घालण्यास व बंधने लादण्यास सुरुवात केली. याचा परिणाम असा झाला की– स्वाभिमानी व स्वतंत्र वृत्तीचे व बुद्धीचे गु. शिंदे ह्यांनी प्रार्थनासमाजाच्या प्रचाराचे कार्य स्वतःच सोडून दिले! व धर्माचे प्रत्यक्ष क्रियाशील समतावादी अनुष्ठान व्यक्त होण्यासाठी ते अस्पृश्यतानिवारक कार्याकडे पूर्णतः पुढे वळले. ही इष्टापत्ति झाली! मात्र ब्राह्मधर्मावरील श्रद्धा व तत्त्वप्रेम मरेपर्यंत सोडले नाही. प्रार्थनासमाजाची कर्ती व कळकळीची अनेक मंडळी त्यांची मित्र-हितचिंतक व जवळची साह्यक राहिलीच; त्यांनी शिंद्यांच्या मिशनला, कौटुंबिक उपासना मंडळाला व वाई येथील शिंद्यांनी स्थापन करून शेवटी नावारूपास आणलेल्या वाई ब्राह्मो-समाजास प्रार्थनासमाजी मंडळींचे जास्तीत जास्त साह्य झाले व शिंदे यांनी ते आवाहन करून घेतले. वाई येथे वाई ब्राह्मोसमाजास एक मोठी वास्तू (इमारत) विकत घेण्यात आली; तेथे १९३७ सालापासून हरिजनासह सर्व जातीधर्मांच्या विद्यार्थ्यांचे बोर्डिंग चालू झाले.

विठ्ठल रामजी शिंदे यांच्या काळात कोल्हापुरास शाहू महाराज व पुण्यास लो. टिळक हे फार मोठे आपआपल्या क्षेत्रात झुंजार नेते होते. शाहू महाराज यांनी वेदोक्त समान हक्काचा झगडा केला. पण क्षात्रजगद् गुरूची पुढे निर्मिती केली. अशा प्रकारची निर्मिती ब्राह्मो व सत्यशोधक तत्त्वांना व धोरणांना मंजूर होणारी नाही, म्हणून गुरुवर्यांनी 'क्षात्रजगत् गुरु हे एक विघ्न आहे', असे म्हणून राजर्षि शाहू महाराजांना विरोध केला. व जाहीर नापसंती दर्शविली. ब्राह्मधर्म दृष्टीत हे नवे पीठ बसत नव्हते कै. भास्करराव जाधव व कर्मवीर शिंदे एकमेकाना चांगलेच जाणीत होते. भास्कररावांचा पिण्ड संस्थानी व इंग्रजी हद्दीत सहकार करून, नेमस्त व मवाळ वागण्याचा होता. कॉंग्रेस व भास्करराव कधीच जवळ आले नाहीत. राष्ट्रीय एकात्मकता ही शिंद्यांची दृष्टी; म्हणून शाहू–भास्करराव यांचा मवाळ पक्ष व शिंदे यांच्यात अंतर राहिले व वाढले. मात्र कै. श्री. भास्करराव याना देखील क्षात्रजगत् गुरु पीठ अमान्य होते.

शाहू व शिंदे

विठ्ठल रामजी शिंदे यांच्या भारतीय निराश्रित साह्यकारी संस्थेस राजर्षि शाहू छत्रपति ह्यानी अर्थिक साह्य केले होते व शिंदे यानी एक अखिल भारतीय अस्पृश्यता निवारक परिषदेचे अधिवेशन राजर्षि शाहूमहाराज यांच्या अध्यक्षत्वाखाली भरविले होते. राजर्षि शाहू महाराजानी पुण्यास प्रार्थना समाजाचे हरिमंदीर डॉ. भांडारकरानी बांधिले, त्यावेळीही या मंदिरासाठी वर्गणी दिली. व कोल्हापुरास काही वर्षे प्रार्थनासमाजाची शाखा चालू होती, त्यावेळी विठ्ठल रामजी शिंदे याना राजर्षि शाहू महाराजानी प्रचारार्थ आर्थिक साह्य केले होते. कृतज्ञतापूर्वक शिंद्यांनी हा उल्लेख स्वतःच केलेला आढळतो. निकटचा व जवळचा संबंध असला व देणगी वगैरे दिली असली, तरी कोणत्याही दात्यांचे मत सार्वजनिक दृष्टया अयोग्य असेल व ते तत्त्वांच्या चौकटीत बसत नसेल तर शिंदे ते धैर्याने धिक्कारीत असत. असे प्रसंग शिंद्यावर दुर्दैवाने वारंवार येत गेले व त्यातूनच त्यांची कणखर विचारसरणी व त्याग दृष्य झाला. पण अशा प्रकारच्या वर्तनामुळे त्याना देणगी व साह्य मिळण्याचे बंद पडे पण त्याची ते तमा व फिकीर बाळगीत नसत. त्यानी त्यांचे विचार व आचार स्वातंत्र्य कोणासच विकले नाही. उपेक्षितता पत्करिली. पण कोणाचा अनुनय केला नाही.

मराठा-तत्सम समाजासाठी या काळात मुंबई कौन्सिलात सात जागा राखीव म्हणून मिळविण्यात आल्या होत्या. या एका जागेवर गु. शिंदे यानी

निवडून जावे असे शाहू महाराजांचे व मराठे मंडळींचे मत होते. स्वतः अस्पृश्यासाठी देखील विठ्ठल रामजींच्या प्रयत्नातून राखीव जागा प्राप्त व उपलब्ध झाल्या होत्या. जातीय तत्वावर मिळालेल्या जागेवर उभे राहून निवडून येण्याचे विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी नाकारिले. व सर्वसाधारण (general seat) वर उभे राहिले व पराभव देखील पत्करिला ! एवढेच नव्हे तर पुनः कोणत्याच निवडणुकीला उभे राहिले नाहीत ! निवडणुकीच्या राजकारणातून त्यानी अंग काढून घेतले.

अशाप्रकारे विठ्ठल रामजी यांचा मार्ग बुद्धिबळातील उंटाप्रमाणे वेगळाच असे, व होई, त्यामुळे ते हरएक समकालीन पुढाऱ्यांपासून व चळवळीपासून वेगळे पडले. संधिसाधूपणाची वृत्ती त्यांच्या अंगात व मनात नसल्यामुळे सतीचे वाणच त्याना अध्यात्मिक समाधान मिळवून देई व त्यातच त्याना आनंद वाटे. त्यांची अंतर्मुखता जो निर्णय देई त्याचप्रमाणे त्यामार्गाने ते एकाकी जात. सत्य असत्याशी । मन केले ग्वाही । मानियेले नाही बहुमतां ।। ही तुकोक्ती त्यानी जीवनात वागवून दाखविली व उपेक्षित मानकरी राहिले. त्यांची त्यागी वृत्ती ही निर्ढावलेली होती. लहानपणापासून दारिद्र्याला ते तोण्ड देत होते. असे अध्यात्मिक बळ त्यांच्या ठायी असल्याने ते वित्तेषणेला बळी कधीच पडले नाहीत. जरूरीपुरती जीवनसाधने– साधे अन्न व खादीचे कपडे असा त्यांचा संसार सुखी असे. रुपये – आणे – पै किंवा पे – प्रमोशन आणि पेन्शन यांच्यामागे लागलेले त्यांचे जीवन नव्हते. अस्पृश्यता निवारणाचे कार्य १९०६ ते १९२५ । २६ पर्यंत केल्यामुळे लोक त्यांना कर्मवीर म्हणू लागले, प्रार्थना व ब्राह्मसमाजाचा अवघड व दुर्घट प्रचार पत्करिला असल्यामुळे त्यांना 'महर्षि' असे लोक म्हणू लागले. मान त्यांच्याकडे गेला. सरकारी रावबहादूर– जे. पी. वगैरे सारखे मानसन्मान दरवर्षी त्यांच्या काळात इंग्रज सरकारी धोरणास पाठिंबा देणाराना मिळत असे पण ह्या उपाधीकडे त्यानी जाणून बुजून पाठ फिरविली. क्षात्रजगद् गुरूंचा मान व स्थान त्यांना शाहूमहाराज देत होते, सयाजीराव मोठ्या नोकरीवर अगदी प्रथमपासूनच नेमीत होते पण, एकदा नोकरी (ताबेदारी) (गुलामी) पत्करावयाची नाही, असा जो निश्चय पूर्ववयात केला तो आमरण पाळला. गुरुवर्य आगरकरांचा त्याग व बाणा व आगरकरानी पत्करलेली "व्हॉलंटरी पॉव्हर्टी" यांचे साक्षात दर्शन अण्णा साहेबांच्यामध्ये मिळते. टिळकांची तडफ व प्रतिपक्षाशी सरळ निर्भीडपणा शिंद्यात होता, भीड नव्हती.

मतभेदाचा प्रवाह पुढे चालूच !

गुरुवर्य शिंदे म्हणाले :– "अस्पृतेचा छडा लावण्यास .... निवारण्याचा भाग तर राहू द्या ...... मला स्वतःला जो जन्मभर अनुभव आला, आणि आनंद झाला तो लक्षात घेता, मला आणखी जन्म मिळाले तरी ते याच संशोधनात आणि सेवाशुश्रूषेत खर्चीन."

पुढच्या त्यांच्या जन्माची कल्पना मानवास अशक्य आहे; परंतु त्याना जो नरदेह प्राप्त झाला, तो त्यानी वरील पद्धतीने खर्ची घातला. एवढे मात्र मुळीच खोटे नव्हे. म. गांधी यांच्या समीप जाणारे बहुजनसमाजातील विठ्ठल रामजी शिंदे हे अगदी पहिले. म. गांधींना शिंदे ओळखत होते व शिंदे म. गांधींना चांगले ओळखत होते. "तयारी व निश्चय व कार्य करण्याची वृत्ती असल्यावर पैशावाचून कार्य अडत नाही, म. गांधी दरिद्री नारायण होते; तरी त्यांची कार्ये पैशावाचून अडली नाहीत. कार्यकर्ता हा श्रीमंतच असावा असे नाही !" गुरुवर्य ह्यानी माझ्या एका अडाणी शंकेला उत्तर देताना, (ते वेताळ पेठेत सणसाच्या माडीवर राहात असताना, सन १९३४ च्या पावसाळ्यातील एके दिवशी, माझ्याशी बोलताना) त्यानी चोखपणे मला सांगितले.

महात्मा गांधी याच्याही अगोदर सन १९०३ पासून व अस्पृश्यता निवारणाच्या उपेक्षित भारतीय व जटिल प्रश्नाला सर्वप्रथम महर्षि शिंद्यांनी स्पर्श केला होता. व महात्मा गांधी आणि काँग्रेस यांचेही लक्ष गुरुवर्य शिंद्यांनी ह्या यक्षप्रश्नाकडे, राष्ट्रीय माध्यमातूनही प्रथम ओढले. वास्तविक काँग्रेस ही राजकीय सुधारणांच्यासाठी अखिल भारतीय सार्वजनिक राष्ट्रसभा होती. व अस्पृश्यतेचा प्रश्न हा त्या काळात धार्मिक व प्रधानतः सामाजिक होता. जहाल काँग्रेसवादी सामाजिक परिषदेचे विरोधक होते; व म्हणत होते की, हे सर्व प्रश्न स्वराज्य मिळाल्यावर पाहू. काहींचे असे मत होते की– समाज आपोआप परिवर्तन करील. त्याला का दुखवा ! सामाजिक सुधारणा स्वराज्य मिळाल्यावर त्यात सर्वांगीण प्रगती होऊन त्या आपोआप घडतील ! असा जहाल विचारवंतांचाही विवेक असताना कलकत्ता काँग्रेसच्या अधिवेशनात विठ्ठल रामजीनी अस्पृश्यता निवारणाचा ठराव आणून हा कार्यक्रम हिंदी राष्ट्रीय राजकीय परिषदेचा म्हणून जाहीर करविला. विशेषतः म. गांधी व अॅनि बेझंट वगैरे राष्ट्रीय पुढाऱ्यानी गु. शिंदे यांच्या विवेकास ठराव स्वरुपाने मान्यता दिली. स्पृश्य लोकांचे व तत्कालीन

अनुक्रमणिका

मोठमोठ्या पुढाऱ्यांचे मत अस्पृश्यता निवारणाला अनुकूल करण्याच्या कामी तरी विठ्ठल रामजी यांना व्यापक यश आले. म. फुले व प्रार्थनासमाजिष्ट अस्पृश्योद्धारक पुढारी हे प्रयत्न सन १८४८ नंतर धार्मिक व शैक्षणिक माध्यमातून करीत होते. पण विठ्ठल रामजी यांनी अनेक मोठमोठी अस्पृश्यता निवारणासंबंधीची अखिल भारतीय अधिवेशने ठिकठिकाणी घेतली. त्यात सर्वपक्ष, सर्वधर्म व इंग्रज सरकार व मिशनरी या सर्वांचेही साह्य घेतले. व अस्पृश्यांच्या–साठी राजकीय हक्काच्याही मागण्या केल्या. नोकऱ्या मिळाव्यात, वसतिगृहे असावीत वगैरे वगैरे अनेक ठराव केले; व काही प्राथमिक बाबतीत यशही मिळविले. विठ्ठल रामजींनी अस्पृश्यांच्या राजकीय चळवळीस व आर्थिक क्षेत्रातील मागण्यांच्या चळवळींना प्रथम जन्म दिला. त्यांचा पक्ष मांडिला. एक बाब खरी की– आजचे दलित पुढारी त्यानी केलेल्या कार्याचे करावे तितके मूल्यमापन करून महत्त्व जाणीत नाहीत, तरी त्याना व नि:पक्षपाती इतिहासाला व न्यायशील काळाला त्यांचे पहिले प्रयत्न जाणावे लागतील. ते मात्र निष्काम कर्मयोग आचरून स्वतःच वेगळे झाले. पण यापूर्वी म. गांधी व शिंदे यांच्यात परस्परात पत्रव्यवहार चाले. म. गांधी यानी खादी (२) हिंदु-मुसलमान ऐक्य (३) अस्पृश्यता निवारण असा तीन कलमी कार्यक्रम देशासाठी पुढे मांडिला; व शिंद्यांनाही तो कळविला. पण ता. २५–११–१९२४ रोजी म. गांधी यांना अण्णासाहेबानी कळविले की– या कार्यक्रमात अस्पृश्यता निवारणाला महत्त्व व स्थान पाहिले पाहिजे; म. गांधींना आणखी नम्र व विनयपणे कळविले की– त्यांचा म्हणजे म० गांधींचा क्रम चुकला. म. गांधींनी यावर उत्तर देऊन कळविले की– "तुम्ही ह्या एकाच (म्हणजे अस्पृश्यता निवारणाच्याच) कार्याला वाहून घेतले आहे, म्हणून तुमचे (म्हणजे शिंद्यांचे) स्थान माझ्याहीपेक्षा वरचे आहे." डॉ. आंबेडकरांनी शिंद्याच्यानंतर दलितोद्धाराची चळवळ स्वतःच पुढारी होऊन त्वेषाने व वेगाने पुढे रेटली. १९३२।३३ साली स्वतंत्र मतदार संघावरून डॉ. आंबेडकर व म. गांधी यांच्यात तीव्र मतभेद झाले. व म गांधींना प्राण पणाला लावावे लागले. व भारतीय अस्पृश्यतेचा प्रश्न म्हणजे गौण प्रश्न व दुय्यम किंवा तिय्यम समस्या नसून, प्रथम क्रमांकाचा प्रश्न आहे. हे म. गांधी व सगळ्याच देशाला मान्य करावे लागले व आजही लागते; व पुढे तर उत्तरोत्तर ही समीक्षा कठीण वाटेल, ह्याप्रकारे शिंद्यांचे विचार समकालीनापेक्षा वेगळेच व एकपरी चमत्कारिक वाटले तरी पुढे त्यांच्या विचारांचा पडताळा सर्वांना येत असे, व येईल ! लोकमान्य टिळकानाही आला. ब्राह्मणेतर पक्षालाही आला. म. गांधी यानी

अनुक्रमणिका

येरवडा तुरुंगात असताना सनातनी व परिवर्तनवादी शास्त्री पंडित या दोघानाही बोलावून हिंदुधर्मशास्त्रात अस्पृश्यता निवारणाला शास्त्राधार व ग्रंथाधार आहे किंवा नाही ? यासंबंधी चर्चा चालविली. तर्कतीर्थांच्यासारख्या पुरोगामी पंडितांनी अस्पृश्योद्धाराच्या बाजूने मते व शास्त्राधार मांडिले. यावेळी म. गांधी यांना भेटावयास कर्मवीर शिंदे येरवडा जेलमध्ये गेले. त्यावेळी म. गांधी यांना ते म्हणाले की– अस्पृश्यता हा उघडच अन्याय व असत्य आहे. तर मग त्याला शास्त्राधार असो वा नसो. अन्याय तो अन्यायच ! अशा प्रकारे गुरुवर्य शिंदे व म. गांधी यांच्याही दृष्टीकोणात फरक होता. व तो साहजिकही होता. तत्त्वाला ग्रंथाधार असो [नसो, तत्त्व स्वतः सिद्ध असते. कलंक तो कलंकच !

म. गांधी अगदी आरंभी अहमदाबाद प्रार्थनासमाजाचे सभासद झाले होते; व गुजराथेतील अनेक सामाजिक व आद्य धार्मिक सुधारकांचे कार्य म. गांधी जाणीत होते. ब्राह्मोसमाजाचे व राममोहन यांचे महत्त्वही म. गांधी जाणीत होते. विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी वाई येथे स्थापन केलेल्या ब्राह्मोसमाजास म. गांधी यांनी सन १९४४ साली पांचगणीहून मुद्दाम येऊन भेटही दिली. खुद्द विठ्ठल रामजी शिंदे यांना म. गांधी यांच्यासंबंधी प्रारंभापासून फार आदर होता. म. गांधी व विठ्ठल रामजी यांच्यात राष्ट्रीय ऐक्यासंबंधी व जहाल राजकारणासंबंधी व खादी वगैरेसंबंधी मतभेद नव्हते. विठ्ठल रामजी यांच्यावर म. गांधी यांचा जितका परिणाम आढळला, तितका कोणत्याही महाराष्ट्रीय समकालीन व पूर्वकालीन देखील पुढाऱ्यांचा आढळला नाही. पर्वतीसत्याग्रह वगैरे अस्पृश्यांच्या चळवळीत शिंदे भाग घेत असत. पण डॉ. आंबेडकरांची " शॉक ट्रीटमेंटस् " (Shock Treatments) त्यांना मंजूर फारशी नसे. पारतंत्र्याच्या काळात आपआपसातील संघर्ष– बेकी व कटुता ही चांगली नव्हे, असेच गुरुवर्यांना नेहमी वाटे, ब्राह्मणांचा द्वेष तर त्याना अभिप्रेत नव्हताच. पण वर्णजातीभेद व उंचनीच भाव देखील नापसंत होता.

त्यांनी पुरस्कारिलेला ब्राह्मसमाजाचा समतावादी व लोकशाही धर्म हा भारताचा राष्ट्रीय विश्वधर्म ठरतो. उपासना प्रकार व तत्संबंधीचा कोणाचा मतभेद सोडला तर ब्राह्मोसमाजाच्या मागे जी भारतीय सर्वजातिधर्मांच्या ऐक्याची प्रेरणा व स्फूर्ती आहे, तीच म. गांधी यानी सर्वधर्मसमभाव ह्या तत्वज्ञानात मांडली. सर्वांचे बंधुत्व व सर्वांना सारखा दर्जा व हक्क आणि

सर्वांना सारखी संधी असावी हा ब्राह्मसमाजाचा संदेश होय. धार्मिक व सामाजिक माध्यमातून तो राष्ट्रीय सभेपूर्वी सांगितला गेला. राष्ट्रीय सभेची ज्या वेळी स्थापना करण्यात आली, त्यावेळी ती देशातील सर्व जाती व धर्मांच्यासाठी आहे. व सर्वांनी मिळून राजकीय हक्कासाठी झटावयाचे आहे. अशा अर्थाचा ठराव राष्ट्रीय सभेत प्रथमतः झाला; व गुरुवर्य शिंदे यांचे हेच वरील तत्वज्ञान होते; व राष्ट्रीय सभेच्या भारतीय एकात्म पद्धतीला ही व्यापक व विशाल दृष्टी पूरकच होती; व आहे. चंदावरकर वगैरे तत्सम अनेक मान्यवर प्रतीष्ठित परंतु मवाळ-नेमस्त-प्रागतिक (Moderate) व शिंदे याच्यात तफावत पडली. हे नवल नव्हे ! प्रार्थना व ब्राह्मसमाजाचे जेवढे बरोबर तेवढ्या पुरताच मी त्यांचा सभासद आहे, असे शिंदे म्हणत. एवढेच नव्हे ! तर आणखी काय ? तेच पुढील होय !

शिंदे काँग्रेसवादी होते तरी काँग्रेसपक्षाचे जे चांगले-रास्त-योग्य-असेल तेवढ्या पुरताच, मी तिचा सभासद आहे, असे म्हणत. व शिंदे ब्राह्मणेतर पक्षाचे नव्हते तरी केवळ काँग्रेसमध्ये जाऊनच ब्राह्मणेतरांचा-म्हणजे बहुजनांचा स्वोद्धार होईल व काँग्रेसच सर्व जनतेचे प्रश्न सोडवील, असे त्याना वाटत नव्हते. सामाजिक व धार्मिक सुधारणांच्या बाबतीत स्वतः प्रयत्न केले पाहिजेत. संस्थानिक, व ब्रिटिश सरकार किंवा काँग्रेस यांचा यासंबंधी सर्वथैव उपयोग होणार नाही, असा शिंद्यांचा स्वानुभव होता व सांगणे असे. त्यांच्या शेवटच्या सहवासातून असे निश्चितपणे म्हणता येते. शिंदे कोणत्याही बाबतीत टोके (Extreme Points) गाठीत नसत. एकंदर 'गोल्डन् मीन्' सारासार विवेक हा त्यांचा मार्ग होता. ते राजा राममोहन राय यांना गुरु मानीत; व ह्या परंपरेचे शिंदे हे एक पाईक व प्रचारक होते. हीच त्यांची मुख्य जीवन पद्धती व हाच त्यांचा जीवन-वेद होता. अस्पृश्यता निवारण आणि स्त्रीउद्धार (मुरळ्या दासी वगैरेंचा) हा जो कार्यक्रम त्यानी पत्करिला होता, तो विश्व-मानवी धर्म प्रत्यक्षात व व्यवहारात आणून दाखविण्यासाठी होता. धर्म हा अंतःकरणाचा व हृदयाचा प्रश्न आहे. व्याख्यानाचा व केवळ व्यासपीठावरील प्रवचनांचा विषय नव्हे. धर्म हा कृतीचा विषय होय. हे त्यांचे सांगणे असे. म्हणून शिंदे व धर्म, धर्म व शिंद्यांचा अस्पृश्यता निवारणाचा भारतव्यापी प्रयत्न हे दोन करून चालणार नाही. शिंदे उणे धर्म म्हणजे बाकी शून्य राहाते अशा प्रकारचे त्यांचे शून्यवादी दर्शन खरे दर्शन नव्हे. अस्पृश्यता निवारणाच्या भागाची आता आत्यंतिक जरूरी स्वराज्यात व स्वातंत्र्यात आहे. कारण दलितावरील अत्याचार वाढते आहेत, व ते अखिल भारताच्या सर्व प्रांतात होत असतात; पण

अंतःकरणातून जर अस्पृश्यता व मनातून जातीयता गेली तरच ती व्यवहारातून व राजकारणातून जाऊ शकेल. म्हणून मानसिक शुद्धी प्रथम झाली पाहिजे. हा शिंद्यांचा विवेक मूलगामी ठरतो. व हे त्यांचे मर्म व वर्म ठरते. अध्यात्म हा त्यांचा शब्द गूढ व पारलौकिक नव्हता. अध्यात्म ज्याच्या त्याच्या ठिकाणी असते. त्यांचे अध्यात्म उच्चतम समता व्यक्त करणारे होते. बाबा लोक किंवा बुवामहाराज यांचे ब्रह्मज्ञान व त्याचे साधन व गुरुवर्य शिंदे यांचा ब्राह्मधर्म ह्यात महदंतर आहे, व तेच जाणले पाहिजे. हरिजन असे नाव बदलून व हे नाव ठेवून अस्पृश्यता जाईल असे शिंद्यांना वाटत नव्हते ! त्यांच्या अध्यात्मात चमत्कार बसत नव्हते. भोळा भाव नव्हता. नाना धर्म, नाना पंथ, मूर्तिपूजा, अवतारवाद, जातिप्रकार, वर्णभेद हे सर्व पृथकता निर्माण करतात. एक सत्य स्वरूप, ज्ञानस्वरूप व अनंत आणि सर्वव्यापी मूळ ब्रह्मच त्यांनी उपास्य मानिले. पण स्वतःचा संप्रदाय दुसऱ्यावर बळेच लादावयाचा वगैरे प्रकार त्यांना मंजूर नव्हते.

शिंद्यांनी जी एकात्मतेतून प्रगती करण्याची पद्धत स्वीकारली होती ती समन्वयवादी पद्धत आजही स्वराज्यात तितकीच उपयोगी आहे. शिंद्यांचे समकालीन महत्त्वाच्या पुढाऱ्याशी व प्रवाहाशी जे मतभेद झाले ते अभ्यसनीय व चिंतनीय आहेत. बोधपर आहेत. शिंदे यांचे वडील रामजीबाबा व आजोबा बसाप्पा हे देखील मोठे करारी होते. जमखिंडीकरांशी रामजीबाबा यांचे त्यांच्या नोकरीत असताना, मतभेद झाले. त्यावेळी देखील रामजीबाबा यांनी जमखिंडीकरांची नोकरी सोडली. पण जमखिंडीकर रामजीबाबा यांची योग्यता जाणीत होते. त्यांनी त्यांना पुनः नोकरी दिली. गु. शिंदे मॅट्रिक परीक्षा पास झाल्यावर जमखिंडी येथे प्रथम शिक्षक झाले. पण पुढे त्यांना अधिक अध्ययनाची महत्त्वाकांक्षा वाटू लागली. पण जमखिंडीकर यांना विठ्ठल रामजी यांनी गुरांचे डॉक्टर व्हावे असे वाटत होते. कारण ही संस्थानातील एक गरज होती. पण शिंदे यांनी जमखिंडीकरांचे ऐकले नाही. व आई बाप बहिणी वगैरेंना घेऊन तडकपणे पुण्यास आले; व फर्ग्युसन कॉलेजमधून अत्यंत गरीबावस्थेत बी. ए. झाले. याप्रमाणे शिंदे यांचे मतभेद व त्यांनी घेतलेले वारंवार स्वयंनिर्णय यामुळे त्यांचे सारेच जीवन गतिमान व क्रांतिकारक झालेले आढळते. आणखी पुढील सार्वजनिक आयुष्यातील स्वतः गुरुवर्य शिंदे यांचे ज्यांच्याशी मतभेद झाले, त्यांच्याशी सर्वथैव मतभेद होते व मतैक्ये नव्हतीच असे नव्हे. सहमती ज्या ज्या मुद्यावर, होई, त्या त्या विषयावर व कार्यासंबंधी ते लहान-थोरांना सहकार्यच देत. गांधी



आणि महाराष्ट्र, बहुजनसमाज (Masses) व काँग्रेस यांचा दुवा कर्मवीर शिंदे यांच्या मुळेच जमत गेला. काँग्रेसशी मानीव अस्पृश्यांनी व ब्राह्मणेतरानी द्वैत बाळगू नये, व या द्वैताचा परकीय धूर्त इंग्रज सरकार फायदा घेईल, अशी साधार व खरी भीती महर्षि शिंदे यांच्यातून त्याकाळी व्यक्त होई. या राष्ट्रीय प्रवृत्तीत त्यांचा देशाभिमान सामावला होता.

डॉ. आंबेडकर व महर्षि शिंदे

कै. डॉ. आंबेडकरांचा पक्ष व श्री. भास्करराव जाधव यांचा ब्राह्मणेतर पक्ष "इंग्रजनिष्ठा" बाळगून प्रगती करू इच्छित होता. पण ह्या दोघांचे इंग्रजी सत्तेचे लांगूलचालन व परकीयांच्या सत्तेवरील निष्ठा विठ्ठल रामजी शिंदे याना नापसंत होती. तथापि सन १९१८ नंतर साऊथ बोरो कमिशनपुढे विठ्ठल रामजी व भीमराव रामजी या दोघांच्याही साक्षी झाल्या. भीमराव रामजी आंबेडकर यांचे मत असे पडले की, अस्पृश्यांचे प्रतिनिधी अस्पृश्यानीच निवडून द्यावेत. स्वतःचे प्रतिनिधी स्वतःच अस्पृश्य मानलेल्यानीच निवडून द्यावेत, अशा प्रकारची जागृती व प्रगती मानीव अस्पृश्यामध्ये अद्याप झाली नाही. म्हणून अस्पृश्यांचे प्रतिनिधी निवडण्याची वेगळीच संसदीय पद्धत विठ्ठल रामजी शिंदे यांना अभिप्रेत होती. पुढे डॉ. आंबेडकर यानी स्वतंत्र मतदार संघ मागितला, तेव्हाही राखीव जागा फक्त द्याव्यात असे शिंद्यांचे मत पडले. यापूर्वी शिंदे व आंबेडकर अनेक वेळा एकत्र येत.

मतभेदांची तपासणी व ताणाताणी होऊ लागल्याचर शिंदे स्वतः होऊनच वेगळे होत. मागे प्रार्थनासमाजापासून स्वतःच राजीनामा (प्रचारकीय कामाचा, सभासदत्वाचा नव्हे) देऊन ते त्याच्यापासून अलग झाले. डॉ. आंबेडकरांचा उदय होताच अस्पृश्यांची चळवळ त्यांची त्याना हवाली करून डिप्रेस्ड क्लासेस मिशनच्या कामातून मोकळे झाले. ही जी वारंवार –सुटका–मुक्ती त्यांना जिवंतपणी मिळाली, हेच त्यांचे परम भाग्य होय. मुक्ती मिळाल्यावर त्यानी ब्राह्मोसमाजाच्या म्हणजे मूळ त्यांच्या प्रचारकीय कार्याचा पुनः अवलंब केला; व अहिल्याश्रमातील (नाना पेठ, पुणे) जागा सोडून देऊन, शुक्रवार पेठेजवळील सणसांच्या माडीवर वेताळ पेठेत येऊन राहिले. यावेळी मी त्यांच्याकडे वारंवार जात असे. शिंद्यांची अनेक प्रवचने मी ऐकली. माझ्यावर देखील सत्यशोधक जहाल व कडवट अशा त्याकालीन चळवळींचा परिणाम झाला होता. शिंद्यांच्या सहवासात व राष्ट्रीय दृष्टीतून हा पूर्व परिणाम मावळला. मला विवेक करावयाचा मार्ग त्यांच्या चिकित्सक, सारग्राही व मूलग्राही विचारसरणीत सापडला.

डॉ. आंबेडकर व विठ्ठल रामजी यांचा आणखी एका महत्त्वाच्या बाबी-वर व मुद्यावर मतभेद झाला. तो सांस्कृतिक दृष्टचा फार महत्त्वाचा होय. डॉ. आंबेडकर यांनी अस्पृश्यतेपासून मुक्ती मिळणे झाल्यास "धर्मांतरा"चा नवा मार्ग स्वीकारला. व शेवटी पुष्कळ सर्व धर्म संशोधन केल्यावर बुद्धधर्माचा मार्ग पत्करिला. विठ्ठल रामजी शिंदे यांचा ह्या बुद्धाकडे कल व बुद्धधर्माचा अभ्यास जवळजवळ १९०३ पासूनचा होता. व त्यांनी बुद्धही म्हणवून घेतलेले आढळते. ब्रह्मदेशात जाऊन शिंदे जागतिक बुद्धधर्म परिषदेलाही जाऊन आले होते. पूर्वास्पृश्य हे बुद्ध होते वगैरे पुष्कळ संशोधन असलेले एक महनीय पुस्तक "भारतीय अस्पृश्यतेचा प्रश्न" या शीर्षकाखाली त्यानी सन १९३३ साली प्रसिद्ध केले. त्यांची संशोधने देखील असामान्य-अपूर्व-व तटस्थ आहेत. गु. शिंदे यांना अस्पृश्यतेच्या पासून मुक्ती मिळविणेसाठी सार्वजनिक बुद्धधर्म प्रवेशाचा मार्ग पसंत नव्हता. ह्या प्रकारच्या धर्मांतरापेक्षा "सर्वधर्मांतर्गत धर्मरहस्य" हा त्यांचा समन्वयक व सर्वसंग्राहक मार्ग होता. डॉ. आंबेडकर यांना धर्मांतराच्याही बाबतीत शिंद्यांनी उघड पाठिंबा दिला नाही. पण आता एवढे म्हणता येते की–नवबुद्ध व इतर खेड्यापाड्यातील सवर्ण हिंदु यांच्यात डॉ. आंबेडकरांच्या सार्वजनिक धर्मांतराच्या अटळपणाने, प्रत्यक्ष व्यवहारात अंतर-दुरावा वाढला. व बुद्धधर्म तसा आचरण्यास सोपाही नाही! शिवाय फक्त डॉ. आंबेडकरांच्या समाजाने बुद्धधर्म जास्तीपणे स्वीकारला व इतर म्हणजे महारेतर हरिजन व महाराष्ट्राबाहेरचा विविध दलित समाज मूळच्या परंपरागत हिंदुधर्मातच राहिले. यामुळे अस्पृश्यातही बुद्ध व हिंदु असा भेद–तट–व धर्माच्या तत्वावर दोन पक्ष महाराष्ट्रात तरी निर्माण झाले. डॉ. आंबेडकरांच्या ह्या धर्मांतराच्या वेळी म. गांधी व शिंदे देखील हयात नव्हते. पण म. गांधी असतानाच डॉ. आंबेडकर यांचे धर्मांतराचे विचार १९३३ नंतर पुढे येत होते; व त्यांचा चोखंदळपणा चालला होता. शीख, जैन, व ख्रिस्ती वगैरे धर्मीय त्यांचा स्वीकार करण्यास तयार होते, पण म. गांधीनी धर्मांतराला काही अनुकूल मत व्यक्त केले नव्हते. शिंदे व गांधी यांची भूमिका एक ठरली. शिंदे ब्राह्मोसमाजी असल्यामुळे त्यात सर्व धर्मीय प्रेम अभिप्रेत होते व असते त्यामुळे बुद्धधर्माविषयीचा आदर गु. शिंदे यांच्या ठायी शेवट-पर्यंत होता. वाई (जि. सातारा) येथे त्यानी वैशाख शुद्ध पौर्णिमा बुद्धजयंती हा ब्राह्मसमाजाच्या वार्षिक उत्सवाचा दिवस १९२७ साली ठरविला. व यावेळी अजूनही वार्षिक उत्सव होतो.

पुणे येथे नानाच्या पेठेत (भोकरवाडी) येथे त्यांनी वर्गण्या जमवून अंत्यज वर्गांच्या उन्नतीसाठी अहिल्याश्रम बांधला व तेथेच सहकुटुंब राहिले.

पुण्यातील व बाहेरील नामवंत सर्व पुढाऱ्यांनी त्यांचे कार्य समक्ष पाहिले. भोकरवाडीतील त्यावेळची वस्ती अत्यंत गलिच्छ होती. लो. टिळक, डॉ. भांडारकर, न्या. मूर्ती रानडे, कै. प्रि० जोग, श्री. कोठारी, कै. तात्यासाहेब केळकर ना. गोखले, ना. चंदावरकर, कर्वे वगैरे वगैरे महान् समकालीन सर्व पुढाऱ्यांनी गु. शिंद्यांची योग्यता जाणली होती. त्याग व सेवा यासंबंधी प्रश्नच नव्हता.

खुद्द प्रार्थनासमाजातील त्यांचे अगदी जवळचे मित्र व साहाय्यक सोहनी, पटवर्धन, वैद्य, वगैरेंशी प्रार्थनासमाजाचे कार्य व त्याचा दृष्टिकोण वगैरे संबंधी मतभेद होई– झाला ! पण प्रार्थनासमाजातील ह्या कळकळीच्या पुढाऱ्यांनी गु. शिंदे कसे होते व कसे नव्हते, त्यांच्या जीवनाचे वर्म व मर्म त्यांच्या लेखनातून शिंद्यांच्या देखत प्रकट केले आहे. हे सर्व लेखन म्हणजेच शिंद्यांचे अधिकारी प्रतिबिंब होय; फोटो होय. माझाही ग. शिंदे व प्रार्थना-समाज व त्यातील दुसऱ्या पिढीतील कर्ती मंडळी यांच्याशी संबंध दीर्घपणे व जवळचा आला; म्हणून मला शिंदे शब्दांकित करिता आले. शिंद्यांचे सर्व प्रार्थनासमाजी सुधारक माझ्याही जवळचे त्यांच्यामुळे झाले.

खुद्द शिंदे यांना जुळते–मिळते घेण्याचे जमत नसे, ह्याबद्दल त्यांनाच जाणीव होती. सत्य-असत्याशी ते मन ग्वाही करीत असत. व्यक्ती व पक्ष यांची खुषी व नाखुषी (नाराजी) ही दुय्यम समजत. म्हणून शिंद्यांचे मतभेद व त्यांनी वेळोवेळी घेतलेले विग्रह व बाळगलेली तटस्थता ही सर्व त्यांचा मनोनिग्रह व त्याग दाखविते. व ही ग्यानबाची 'मेख' या त्यांच्या हट्टी (!) व अनुष्ठानिक आग्रही स्वभावातच शोधता येते; व शोधिली पाहिजे.

शिंदे कसे होते व शिंदे कसे नव्हते

शिंदे कवी कीर्तनकार देखील होते. शिंद्यांनी अनेक लेख व काही पुस्तके ('अन्टचेबल इंडिया' व डिस्टिक्टरी थीईस्टीक्) इंग्रजीत लिहिली आहेत. कानडी व मराठी यांचा संबंध त्यांनी दाखविला आहे. शिंदे यांचे दप्तर व काही कागदपत्रे मी त्यांच्यानंतर वाचली. त्यांच्या घरच्या कागदपत्रातील टिपणावरून असे आढळले की– भारतीय संस्कृति ही सर्वच वेदोद्भव नव्हे. "वेदापासूनच भारतीय इतिहासाला सुरुवात करणाऱ्यांना थांबा, वेदा अगोदर प्राकृत (original) संस्कृत्या येथे होत्या." अशा टिपणाचा एक कागद मी वाचला. हे टिपण सन १९१८ च्या अगोदरचे असावे. शिंदे हे रागीट (अन्याय व असत्य ह्यांच्या संदर्भात) होते, पण ते सर्वसामान्य इतर वेळी प्रेममूर्ती व प्रसंगविशेषी विनोदी होते. व्यक्तीपर व एखाद्या समाजाला उद्देशूनच

ते फारसे लिहीत बोलत नसत. त्यांना गाण्याचे अंग होते. तुकारामाची पदे व साधुसंतांचे अभंग ते प्रेमळपणे गात. त्यांच्या प्रवचनात पुनरुक्ती नसे म्हणून त्यांना श्रोतृवर्गाचा तुटवडा पडत नसे. सामान्य निरक्षर बाया बापड्या व साधारण लोक यांना समजेल व पेलेल अशा प्रकारे ते विषय मांडीत असत. विद्वानांच्या व साहित्यसंशोधनाच्या प्राज्ञ कार्यक्रमातही त्यांना आर्जवून बोलावित असत. अशा वेळी त्यांची बुद्धी व विवेचन विद्वानांना देखील चित्य वाटे ; पण शुष्कवादविवाद यांचा त्यांना कंटाळा असे. ज्यावेळी दोन पक्ष हातघाईवर येत, त्यावेळी त्यांच्यात समझोता करण्याचा त्यांचा प्रयत्न असे. शिंद्यांची मते-वक्तव्ये मोठी मार्मिक-मर्मभेदी व वर्मिक म्हणजे वर्म व्यक्त करणारी असत. शेती व शेतकरी ही उत्तमोत्तम अवस्था आहे; व तिची सुधारणा व्हावी या दृष्टीने अनेक शेतकरी परिषदातून त्यांनी केलेली भाषणे आजही चित्य व मार्गदर्शक आहेत. शिंदे यांनी त्यांच्या भर तारुण्यात केलेली भाषणे-लेख-उपदेश यांचे मोठे पहिले पुस्तक सन १९१२ च्या सुमारास थंदे यानी उपलब्ध केले. या महत्त्वाच्या पुस्तकात त्यांची प्रतिभा व प्राज्ञ विचारसरणी यांचे दर्शन होऊ शकते. शिंदे यांना निसर्गतःच असामान्य मन व आकर्षक व्यक्तित्व (Personality) प्राप्त होते. ह्या देखील पुस्तकाची दुसरी आवृत्ती निघेल तर पुष्कळपणे शिंदे सर्वांना उपलब्ध होतील.

शुभ्र दाढी व रविंद्रांच्यासारखा केशसंभार, खादीचा अंगरखा, उपरणे साधा आहार, त्यांचा काटकसरी संसार यांचे दर्शन सर्व महाराष्ट्राला देखील झाले. असा त्यांचा संचार असे. शिंद्यांची उपेक्षा झाली तशी त्यांची अपेक्षा देखील पुष्कळ झाली. त्यांच्या हयातीत त्यांना दलितांनी व इतरांनीही मानपत्रे दिली. सन १९३४ साली जून महिन्यात मुंबईतील अनेक संस्थामार्फत त्यांचा गौरव होऊन त्यांना मानपत्र अर्पण करण्यात आले. शनिवारवाड्यापुढील अनेक मोठमोठ्या राजकीय व वादग्रस्त जाहीर सभांचे अध्यक्षस्थानावर त्यांची योजना होई. प्रभावी वक्ते, व तटस्थ आणि न्यायी अध्यक्ष म्हणून त्यांनी अनेक सभा जिंकल्या– यशस्वीपणे पार पाडल्या. पक्षातीत बुद्धी, तौलनिक व समन्वयक अभ्यास-चिंतन-मनन यामुळे त्यांची छाप सर्व पक्ष व समकालीन सर्व प्रवाहावर एकसारखी पडली. शिंदे प्रार्थनासमाजातील प्यूरिटन्सप्रमाणे सोवळे-अलग राहात नसत ! विज्ञान व जडवाद यांचाही अभ्यास त्यांनी केला होता. बडोदे येथील साहित्यसंमेलनातील त्यांचे भाषण, याची चांगली साक्ष देते. समाजसत्तावाद– रशियन क्रांतीचे विचार त्यांनी वाचले होते.

अनुक्रमणिका

कोणत्याही वादाचा अभ्यास करण्यास त्यांचा ब्राह्मसमाज खुला होता; व असतो.

म. फुले यांची निर्मिकासंबंधीची जाणीव वगळली तर म. ज्योतिबा कार्लमार्क्सप्रमाणे वाटतात. असे त्यांनी एका ठिकाणी म्हटले आहे.

बॅ. सावरकरांचा व्यापक हिंदुत्ववाद त्यांना अमान्य होता असे नव्हे. रत्नागिरी येथे बॅ. सावरकरांनी त्यांना स्थानबद्ध असताना बोलाविले होते. शिंदे रत्नागिरीला गेले. अस्पृश्योद्धारक कार्य करण्यास माझे देखील राहिलेले आयुष्य सावरकरांना प्राप्त होवो, अशी प्रार्थना (सदिच्छा) त्यांनी तेथे व्यक्त केली. शिंदे कसे होते व कसे नव्हते. हे जाणल्यामुळे देखील त्यांच्या जीवनाचा अर्थ समजतो. शिंदे कर्मवीर देव–देवतापूजक अर्थात नव्हते, तरी त्यानी पर्वती सत्याग्रहात भाग घेतला. मंदिरातून स्पृश्यास्पृश्यता असा भेद नसावा एवढेच त्यांचे म्हणणे, म्हणजे सत्याग्रह होता. ब्राह्मणेतर चळवळ व विद्येत मागासलेल्यांच्या परिषदा यात ते अधून मधून भाग घेत उपस्थित राहात, म्हणून प्रार्थनासमाजाचे एकमेव व जुने मुखपत्र " सुबोध पत्रिका " यामध्ये काही मागे त्याकाळी टीका केलेली आढळली. पण शिंदे समाजाची चाल व कुवत ओळखूनही विविध राजकीय व सामाजिक संघर्षात भाग घेत असत. कोणतीही बाब व कार्य ते परमविवेकानंतर सुरू करीत.

भाई बागल हल्ली जी अज्ञेयवादी मते वारंवार मांडतात, त्याची सुरवात सन १९२९ नंतर शिंदे हयात असतानाच झाली. श्री. भाई बागल यांचे पिताजी कै. श्री. खंडेराव गोपाळराव बागल (कोल्हापूर) हे ज्ञेयवादी सत्यशोधक, पुढारी, लेखक व कुशल संपादक होते. कर्मवीर शिंद्यांचे ते कोल्हापुरातील मित्र व हितचिंतक होते, भाई बागल यानी पुढे अज्ञेयवादी (निरीश्वरवादी) मते प्रकट करून, तीच सगळ्या सत्यशोधक समाजाची मते असावीत असा हल्लीचा त्यांचा पवित्रा मांडला. मूलतः सत्य शोधक समाज हा ज्ञेयवादी व ब्राह्मसमाजाप्रमाणे 'ईश्वरी पितृत्व व मनुष्यमात्रांचे बंधुत्व ' ह्या तत्वावर स्थापन झाला. व हेच तत्व गुरुवर्य शिंदे यांना अर्थात अभिप्रेत होते. एवढेच नव्हे तर याच तत्वाधारे म्हणजे ब्राह्मसमाजाचे धर्तीने व मतानुसार सत्यशोधक समाजाचे कार्य बहुजनसमाजात चालवावे, असे गुरुवर्य शिंदे यांचे मत व प्रयत्न होते. व त्यांचा ह्यासंबंधीचा पवित्रा त्याचवेळी प्रकट त्यांनी स्वतःच केला होता. शिंदे यांचा दृष्टिकोण कोणता म्हणून हा मुद्दा येथे नमूद केला आहे. भाई बागलांनी क्षमा करावी, भाई बागलांच्या मताविरुद्ध काही एथे लिहावयाचे

नाही. बहुजनसमाज म्हणजे मराठा-समाज (फक्त) असा अर्थ गु० शिंदे यांचा नव्हता. 'बहुजन पक्ष' अशी परिभाषा त्यांनी वापरली होती, शिंदे स० शो० समाजासंबंधी लिहू लागले व बोलू लागले म्हणजे त्याला तत्व-ज्ञान प्राप्त होई. सत्यम् ज्ञानम् व अनंतम् असे ब्रह्म भोळा भाव नाहीसे करणारे आहे. निदान ह्या ज्ञानस्वरूपातून भोळाभाव निर्माण होईल, असे म्हणणे अवघड आहे.

ब्राह्म-समाज– प्रार्थना समाज यशस्वी झाले नाहीत. न्या. मू. रानडे भाण्डारकर– चंदावरकर व मोडक वगैरे प्रार्थनासमाजाचे पुढारी सरकारी नोकरीत असत, त्यांच्या पांडित्याने प्रार्थनासमाजाचे विचारधन वाढले, हे खरे. पण त्याना त्यांच्या आयुष्यात प्रत्यक्ष प्रचार करण्यास वेळ प्राप्त नव्हता. केशव चंद्रसेन या बंगाली ब्राह्मो प्रचारकांचा गु० शिंद्यांच्यावर फार चांगला परिणाम झाला होता. ब्राह्मसमाज यशस्वी होवो अगर न होवो. पण त्याचा आधुनिक सामाजिक धार्मिक (सोसिओ रिलिजियस्) दृष्टिकोण व जातीधर्मपंथ भेदातीत दृष्टिकोण भारताला ह्या नाही त्या स्वरूपात पत्करावा लागेल. व त्याचे तत्वज्ञान त्याचे नाव देखील न घेता भारताला घ्यावे लागेल असा शिंद्यांचा अभिप्राय होता. ब्राह्मसमाजाचा फक्त भक्तीपरच अर्थ ते करीत नसत. ज्ञानयोग, कर्मयोग व भक्तीयोग यांचा समन्वय त्यांना अभिप्रेत होता. कर्मयोग म्हणजे बाह्य कर्म-काण्ड नव्हे. कर्मयोग आचरण्यात आणताना यशापयशाचे मोजमाप ते करीत नव्हते. दलितोद्धाराचे अवघड कार्य व उपासनेचा निर्गुण (सर्वव्यापक) बिकट मार्ग यांचे अवलंबन व प्रसार करिताना त्यांचे यश मर्यादित राहील हे त्याना ठाऊक होते. तरी अवघडासंबंधी प्रयत्नच करू नये, असा निराशावाद त्यांच्या ठायी नव्हता. लोकसंख्या व लोकमान्यता हेच कस त्यांनी मुळीच स्वीकारले नाहीत.

ब्राह्मोसमाज चातुर्वर्ण्य धर्म म्हणजे चार जन्मजात व जन्मप्राप्त जाती जाणीत नाही. अर्थात अण्णासाहेब शिंदे असा जातिभेद मानीत नव्हते. विनोदाने ते म्हणत की– "आश्रमधर्म गेला पण फक्त वरण राहिले." म्हणजे जन्मप्राप्त वर्ण मानण्यास सोपा आहे पण आश्रमधर्म व्यवहारात आणणे अवघड असते. परंतु डिप्रेस्ड क्लासेस मिशन संस्थेसाठी दीड दोन तपे खपल्या-नंतर ती संस्था त्यांच्या म्हणजे दलित बांधवांच्या ताब्यात देऊन अण्णासाहेब मोकळे झाले कर्मासंबंधीं आसक्ती त्यांच्यात नव्हती. अनासक्तीयोग त्यांच्यात मला घरी दारी दिसला. कर्मत्याग म्हणजे पलायनवृत्ती त्यांच्यात नव्हती.

कारण स्वतः काढलेली व वाढविलेली संस्था सोडली पण भारतीय अस्पृश्यता निवारण्याच्या प्रश्नावरील चिंतन व कार्य सोडले नाही, शेवटी करवेल तो पर्यंत केले. प्रकृतीने त्यांचा नाईलाज केला. आज शिंदे सर्वमान्य आहेत. तरी त्यांचे विचार-आचार खुद्द बहुसंख्यांक मराठा समाजाला प्रत्यक्ष ग्रामीण भागात व्यवहारात झेपले पाहिजेत; व मराठवाडा-महारवाडा एक जेव्हा होईल तेव्हा शिंदे यांचे कार्य संपेल ! यासाठी अनेक समाजसेवकानी त्यांच्या प्रमाणे खपले पाहिजे.

उपसंहार

या लेखात शिंदे व त्यांचे मतभेद याविषयी प्रत्यक्ष त्यांच्याशी झालेल्या सात-आठ वर्षांच्या अगदी निकटच्या सहवासातून ऊहापोह केला आहे. त्यानी स्वमताशी प्रतारणा करून आत एक व बाहेर एक अशी मते किंवा द्विविध वर्तन केले नाही. तत्त्वानुसंधान व तत्वानुष्ठान साधण्यासाठी त्यांचा यशस्वी एकसारखा प्रयत्न असे. व ह्यामुळे ते एकाकी ठरले. पण ह्यातच त्यांचे असामान्य मोठेपण व अद्वितीयत्व सांपडते, व ते येथे शोधले आहे. शिंदे कोणत्याही समकालीन चळवळीशी सर्वथा एकरूप झाले नाहीत. शिंद्यांची दृष्टी विधायक व रचनात्मक होती.

डॉ० आंबेडकरांच्याबद्दल बोलताना ते फारसा निर्देश करीत नसत. " डॉ. आंबेडकर पुण्यात आले म्हणजे अहिल्याश्रमात उतरत. " असे ते एकदा एका सायंकाळी म्हणाले. ही वेळ सन १९४० च्या पूर्वीची होती. म्हणजे त्यांचा सांगण्याचा मथितार्थ असा होता की- मी (म्हणजे शिंद्यानी) त्यांच्यासाठी काही पाया तयार करून ठेविला होता. एवढेच. " डॉ. आंबेडकर पुण्यास आले म्हणजे प्रारंभी शिंद्यानी बांधलेल्या अहिल्याश्रमात उतरत. " असे फक्त सूचित केले.

श्रीमंत सयाजीराव गायकवाड यांच्याशी शिंद्यांचा संबंध अखंड होता व राहिला. गायकवाडांनी मात्र वेळोवेळी त्यांची भूमिका जाणून घेतली. व त्यांची कदर केली. धर्म व समाज यांच्या बाबतीत गायकवाड व शिंदे सर्व-साधारणतः एकाच विचारांचे होते. दोघेही अखिल भारतीय पुरुष झाले. शिंदे यांना गायकवाडांच्याकडून जसे साह्य प्रथमपासून झाले तसेच म. फुले यानांही गायकवाडांनी अंतःकरणपूर्वक साह्य केले.

महात्मा फुले यांना गुरुवर्य शिंद्यांनी प्रत्यक्ष पाहिले नव्हते. तरी शिंदे सन १८९२।९३ सालाच्या सुमारास पुणे येथे राहू लागल्यावर व सार्वजनिक

कार्यात पडू लागल्यावर म. फुले यांना पाहिलेली व त्यांची अशी खास मित्र-मंडळी पुणे व मुंबईत हयात होती. खुद्द प्रार्थना समाजात म. फुले यांचे अनेक मित्र व साहाय्यक असत. त्यांच्याशी शिंदे यांचा परिचय झालाच. भालेकर– लाड – यंदे – बिर्जे – गवई वगैरे पहिले पुढारी हयात होते व त्यांचा भारतीय निराश्रित साह्यकारी संस्था उभारण्याच्या कामी काही हातभार लागला. अहिल्याश्रमाची नानापेठेतील मुळची मिळकत म. फुले यानीच त्यांच्या अति-शूद्रांच्या शाळेसाठी मिळविली होती. तीचं पुणे म्युनिसिपालटीकडून मिळवून इंदूर सरकाराकडील वीस हजार रुपये देणगी अकस्मात मिळताच शिंद्यांनी तेथे अहिल्याश्रम बांधण्याचे ठरविले. व डॉ. परांजपे दिवाण असताना जवळ-जवळ पंच्याऐंशी हजार रुपये शिंद्यांनी सरकारी ग्रॅन्ट मिळविली. व स्वतःही अस्पृश्योद्धाराच्या कार्यासाठी अनेक लहान मोठ्या शाखा भारतात काढल्या. शिंदे यांनी सांगितले की– पहिल्या महायुद्धाच्या परिणामामुळे यांच्या कार्यावर बराच परिणाम झाला.'' महायुद्ध संपल्यावर मात्र त्यांनी त्यांच्या कार्यात पुनः फार प्रगती केली. यापूर्वी बहिष्कृतासाठी एवढा मोठा फंड कोणीच उभा केला नव्हता. फार मोठे पद्धतशीर व व्यापक प्रयत्न करून मोठमोठ्या देणग्या शिंद्यांनी मिळविल्या. ह्या शाखा व आणखी काही मुंबई वगैरे ठिकाणच्या शाखा अद्याप चालू आहेत. वाईचा शिंदे यांनी संस्थापिलेला ब्राह्मसमाज चालू आहे. शिंद्यांचा ब्राह्मोसमाज व त्याचे कार्य म्हणजे अस्पृश्योद्धारक ब्राह्मसमाज अशा स्वरूपाचे होते. "जेथे व ज्यात मानीव अस्पृश्य नाहीत. त्यात मी नाही," असा शिंद्यांचा बाणा होता. शिंदे पचणे अवघड होते व आहे. त्याना स्तुती व व्यक्ती पूजा आवडत नव्हती. त्यांचा उत्सव त्यांचा पुतळा करणे सोपे आहे. व जन्म शताब्दी उत्सव ठिकठिकाणी झाले व पुण्यात कोल्हापुरात पुतळेही आहेत. तरी दलितावरील अन्यायाचे परिमार्जन व्हावयाचे राहिले आहे. "एक गाव एक पाणवठा" झाला नाही. खेड्यापाड्यातील ग्रामीण जनतेचा अस्पृश्यासंबंधीचा दृष्टिकोण विशेष उदार-सहिष्णु झालेला नाही. तो व्हावा व कसा होईल हे निदान विचारात तरी सर्वांस समजावे म्हणून एवढा विस्तार केला आहे. Paint me as I am ह्या न्यायाने त्यांचे घेतलेले दर्शन येथे उपलब्ध करून देण्याचा उद्देश फक्त आहे. प्रथम आगरकर, नंतर महर्षि कर्वे यांच्याशी त्यांच्या व अनुक्रमे त्यांच्या भगिनी जनाबाई शिंदे यांच्या शिक्षण-विषयक सोई प्रीत्यर्थ मतभेद झाला. पण कर्वे व आगरकर यांच्यासंबंधाने शिंद्यांच्या ठायी पूज्यबुद्धी होतीच. कृतज्ञता हा शिंद्यांचा स्थायीभाव व स्वभाव होता. मतभेद विसरत होते.

अनुक्रमणिका

त्यांचे विशेषत: बोलणे व लिहिणे कधी कधी कोयनेल प्रमाणे कडू वाटे त्यांच्याशी संबंध आले त्याना वाटले तरी ते लोककल्याणात्मक दृष्टीतून व राष्ट्रीय एकात्मकतेच्या दृष्टीतून औषधी व रोगहारक होते. जसतसा काळ जाईल तस तशी शिंद्याची योग्यता, कार्य विवेक यांची महती पटत जाईल. ते विस्मृत होणार नाहीत. त्यांची उपेक्षा म्हणजे भारतीय जटील अस्पृश्यतेच्या चिवट प्रश्नाची व समस्येची उपेक्षा ठरते. कर्मवीरत्व, पांडित्य व संतपण या तिन्ही दुर्मिळ विभागाचा विठ्ठल रामजीत समन्वय झाला होता.

कै. प्रा. बापूसाहेब माटे हे एक समकालीन अस्पृश्योद्धारक झाले, त्यांचा प्रयत्न हिंदुत्वातून होता. ब्राह्मसमाज हा एक शिंद्यांच्या मार्गातील अडथळाच आहे. व तो नसता तर त्यांच्या हातून अस्पृश्यता निवारणाचे कार्य अधिक झाले असते, असे माटे मास्तर म्हणत. पण ब्राह्मसमाज हा जातिभेद म्हणजे जन्मजात अस्पृश्यता व जातिसंस्था दोन मानीत नसे. शिंदे देखील जातिसंस्था व अस्पृश्यता ही एकाच नाण्याच्या बाजू आहेत; नाणे एकच असे म्हणत. माटे याना शिंद्यांच्यामध्ये करुणामूर्ती दिसली व माटे यानी वरील मतभेद व्यक्त करूनही शिंदे यांचे कार्य प्रशंसनीय आहे हे मुक्त कंठाने म्हटले आहे; येथेच शिंदे यांची थोरवी आहे. प्रार्थनासमाजापेक्षा बंगालमधील ब्राह्मोसमाज ह्याकडे शिंद्यांचा अधिकाधिक कल होता.

समकालीन अनेक थोर थोर पुढाऱ्यांनी -शिंदे यांच्यासंबंधी गौरवपूर्वक उल्लेख केले आहेत. शिंदे महाराष्ट्रभूषणच केवळ नव्हेत, तर ते भारतभूषण होते. ब्राह्मसमाज ही अखिल भारतीय प्रबोधनाची व राष्ट्रीय उद्‌बोधनाची पहिली आधुनिक चळवळ होय. सत्यशोधक समाज त्याचाच एक दूरचा परिणाम, पण हा परिणाम प्रांतिक होय, असे शिंदे सांगत. प्रार्थनासमाजाप्रमाणे बंगाली ब्राह्मो पुढारी धर्मकारणात व राजकारणात मवाळ, नव्हते.

विठ्ठल रामजी यांचा राजर्षि शाहूमहाराज यांच्याशी मतभेद झालाच ! तरी राजर्षि शाहू महाराज यांचे कार्य व योग्यता विठ्ठल रामजी विशेषाने जाणीत होते. लोकमान्यांनी अस्पृश्यतानिवारणाच्या जाहीरनाम्यावर सही करण्याचे (सभोवतालच्या मंडळींच्या दबावाने व भिडेने) ऐनवेळी नाकारले, व मुलामुलींच्या सक्ती-शिक्षणाच्या चळवळीला पाठिंबा दिला नाही, म्हणून लोकमान्य व महर्षि शिंदे यांच्यात यादृष्टीने मतभेद झालाच. परंतु लो. टिळक अस्पृश्यता निवारणाच्या कार्याविरुद्ध नव्हते. सर्वच क्षेत्रे एकाच माणसाने घ्यावीत अशा प्रकारची कार्यशक्ती एकावेळी असू शकत नाही. हाही लोकमान्यांचा

एक मुद्दा व खुलासा होता. लोकमान्य प्रथम विलायतेस गेले त्यावेळी ॲनीबेझंट वगैरे राष्ट्रीय कार्यकर्त्यांबरोबर लोकमान्यांना निरोप देण्यासाठी मुंबईस जी थोडी मंडळी मुद्दाम उपस्थित होती, त्यात विठ्ठल रामजी होते. विठ्ठल रामजी ह्या प्रकारे जहालांबरोबर संबंध राखतात, बहुजनांबरोबरही संबंध ठेवतात, हे नेमस्त प्रार्थनासमाजी सुधारकाना आवडले नाही. मागे म. ज्योतिराव फुले एकेश्वरी व सत्यधर्मी होते तरी प्रार्थनासमाजी झाले नव्हते. या संबंधाची कारणे त्यानी त्यांच्या गुलामगिरी पुस्तकात व इतरही पुस्तकात दिली आहेत. सुधारक हे बोलके सुधारक असतात असा म. फुल्यांचाही अनुभव होता. विठ्ठलराव व ज्योतिराव दोघेही कर्ते सुधारक असल्यामुळे त्यांचे बोलक्या सुधारकाबरोबर जमले नाही. व दोघानीही विग्रह घेतला. मात्र दोघेही प्रार्थनावादी, अध्यात्मवादी व निर्मिकावर श्रद्धा ठेविणारे धर्मसुधारक आणि कर्ते अस्पृश्योद्धारक झाले. शाहू महाराज देखील अस्पृश्योद्धारक होते; व याबद्दल त्यांची ख्याती होती. एके दिवशी अहिल्याश्रमाचे बांधकाम चालू असताना शाहू छत्रपती तेथे नानापेठेतील अहिल्याश्रमाच्या जागेत आले, बांधकामाच्या इमारतींच्या भिंती बांधून वर येत होत्या! शाहू महाराजांना कुस्त्या व पहिलवानकीचा नाद होता. ही सात एकरापेक्षा जास्ती असलेली जागा शाहू महाराज वरील कामासाठी मागू लागले. "मी ही जागा निराश्रितांच्यासाठी घेतली आहे व ती तुम्हास देता येणार नाही;" असे शिंद्यांनी छत्रपतींना तोण्डावर निर्भीडपणे सांगितले. ही आठवण शिंदे यांनीच एकदा सांगितली. ज्या त्या मतभेदप्रसंगी त्याग व तत्वनिष्ठा त्यांनी कसोटीला लावली. बुद्धिविक्रय, व पक्षांतरे करणाऱ्या आजकालच्या पुढाऱ्यांनी शिंद्यांनी किती तरी मोह, लोभ व मानाची स्थाने झिडकारली, हे अभ्यासण्याजोगे आहे. शाहू महाराज शिंद्यांना मराठ्यासाठी मिळविलेल्या राखीव जागेसाठी उभे राहा असे सांगत होते. पण एखाद्या जातीचे प्रतिनिधी होणे हे कर्मवीराना पसंत नव्हते, सर्वसाधारण जागेवर शिंदे उभे राहिले व पडले! पुनः ते कधी निवडणुकांच्या प्रांतात उतरले नाहीत. राजकारण–सत्ताकारण हा त्यांचा विषयच नव्हता. केवळ साहित्यनिर्मिती करण्यासाठी त्यांनी विचारप्रपंच केला नाही. पण त्यांचे विचारधन मोठे व विशाल आहे. शिंदे यांनी विजयी मराठा, जागृति, राष्ट्रवीर, सत्यवादी, हंटर वगैरे बहुजनसमाजवादी नियतकालिकातून सन १९२४ नंतर अनेक महत्त्वाचे लेख लिहिले आहेत व ह्यासारख्यातून पण बहुजन दृष्टीतून लेखन करण्याचा त्यांनी मला आदेश दिला, व मी तो पाळतो. म. फुले यांच्यासंबंधी कर्मवीर शिंदे यांना विशेष ओढा होता. त्यांच्यावर

त्यांनी कविता केल्या आहेत. " सार्वजनिक सत्यधर्म " हे फुलेकृत पुस्तक त्यांना फार आवडे. ब्राह्मणेतर पक्षाने काँग्रेस व्यापून ती कबजात घ्यावी, हा विचार मूळ शिंद्यांचा ठरतो. व तसे झाले. वेळ लागला पण त्यांच्या देखत हे घडले.

शिंद्याना रावबहाद्दूर–रावसाहेब–जे० पी० सारख्या पदव्या नको होत्या. परकीय इंग्रजाची पदवी अगर नोकरी शिंदे विषासमान मानीत होते. ख्रिस्ती-धर्माचा त्यांनी चांगला अभ्यास केला होता, तरी धर्मांतर त्यांना अमान्य होते. इंग्रजांची खुशामत करणारे वरील रावबहाद्दूर–जे० पी० वगैरेंशी शिंद्यांचे सूत जमत नसे. शिंदे सुसंस्कृतज्ञ व प्राज्ञ असल्यामुळे तथाकथित सत्यशोधकांचे व ब्राह्मणेतरांचे प्रतिक्रियात्मक लिहिणे–बोलणे–गाणे, हे त्यांना सद्भिरुचि संपन्न किंवा भारदस्त व तात्त्विक वाटले नाही. मात्र ते स्वतः सत्यशोधक समाज व म. फुले ह्या तत्कालीन विवाद्य विषयावर लिहीत व बोलत त्यावेळी या दोन्हीही विषयांना तात्विक व उंच पातळी व बैठक मिळे. एवढा अभ्यास सत्यशोधकांनी किंवा तत्कालीन आणि आजकालच्या दलितांनी केला नव्हता व करीत नाहीत. मूळ व समग्र ग्रंथ फारच थोडे वाचतात. संस्कृत त्याना येत नाही, त्यामुळे शिंदे व वरील मागासलेल्यांचे व अतिमागासलेल्यांचे पक्ष व त्यांचे अर्धकच्चे पुढारी यांच्यात तफावत व वैचारिक फरक राही. पुण्याचे गु० बाबराव जगताप किंवा वाईचे ती० स्व० श्री. कै. नारायणराव चव्हाण हे अस्पृश्यता निवारणाला पाठिंबा देणारे व राष्ट्रीय वृत्तीचे व असहकारवादी असत, म्हणून गु० शिंदे यांचे व या दोघा पुढाऱ्यांचे अखेरपर्यंत जमले. राजर्षि सयाजीराव मोठे जाणते, समजूतदार म्हणून ते शिंद्यांचे व्यापक व राष्ट्रीय उद्देश आणि एकात्मक हेतू आणि ध्येय जाणीत होते. त्यामुळे शिंद्यांच्या मताला व धोरणाला तेही दूरदृष्टीने शेवटी मान्यता देत. म्हणून मतभेदाचा प्रसंग आला तरी एकमत झाले, विग्रह शेवटपर्यंत झाला नाही. शिंदे सांगत असत की– " त्यांना एकदा सयाजीरावानी शेवटी हजार दीड हजाराची देणगी दिली, पुढे मात्र मिळाली नाही. " पण रुपये–आणे–पै ह्यावर शिंद्यांचा भर नव्हताच. सयाजीराव शिंद्यांच्या प्रमाणे सुविद्य, परदेशातून अनेकवार जाऊन, आलेले जग पाहिलेले असे नामवंत व्यापक विचारशील असल्यामुळे त्यांचा व शिंद्यांचा समास (अद्वैतच) राहिला. सयाजीराव हट्टी तसे नव्हते. सांगण्याचा मुद्दा असा की, शिंद्यांचा स्वभाव स्वतःला जे पटेल तेच करणारा, व बुद्धिबळातील उंटाप्रमाणे वेगळ्याच असामान्य चालीचा व पद्धतीचा होता. त्यामुळे त्यांचा व पुष्कळांचा विशेषाने मतभेदच झाला, व तोच चित्य आहे. डॉ. आंबेडकरांनी शिंद्यांची कदर केली नाही. डॉ. आंबेडकरांनी शिंद्यांची केली नाही म्हणून त्यावेळच्या त्यांच्या

अनुयायांनी केली नाही ! पण शिंद्यांच्या संशोधनाचा वास डॉ. आंबेडकरांच्याही संशोधनात आढळतो. शिंद्यांचे संशोधन देखील वेगळेच व आगळेच सर्वांना वाटले. त्यामुळेही शिंदे विचाराच्याही क्षेत्रात आगळे-वेगळे व अपूर्व वाटले. विठू-पंढरीचा विठ्ठल महार झाला, अशी कथा आहे. त्याचप्रमाणे शिंदे यांचा आचारधर्म-पक्ष व संशोधन समकालीनापेक्षा जाणूनबुजून वेगळा झाला. व शिंदे ' महार ' झाले. अस्पृश्योद्धारक शिंदे असे अस्पृश्य होत, व झाले. ही जणू काही त्यांची जीवनसरणी व जीवनपद्धतीच झाली. कर्मवीर शिंद्यांचे कार्य तर्कतीर्थ लक्ष्मण शास्त्री जोशी ह्यांनी त्यात भाग घेऊन स्वतः अभ्यासिले, पाहिले. गु. शिंदे साधारण ब्राह्मोसमाज कलकत्ता यांचे आमरण मिशनरी होते. ब्राह्मसमाजी होणे म्हणजे धर्मांतर होणे नव्हे. प्रार्थनासमाजाचे खरे नाव ब्राह्म-समाज अशी त्यांची व्याख्या होती. शिंदे त्यांची असामान्य धर्ममते कोणावरही लादत नव्हते. त्यांच्यापाशी सर्वपक्ष, सर्वधर्म व विविध माणसे-लहान थोर, विद्वान व अशिक्षित वगैरे सर्व सारखे होते. ब्राह्मसमाजाच्या कार्याकडे ते राष्ट्रीय एकात्मकतेच्या दृष्टीने पाहात.

पुणे व मुंबई प्रार्थनासमाज, भारतीय (अस्पृश्य) निराश्रित साह्यकारी मंडळी, पुणे येथील कौटुंबिक उपासना मंडळ, वाई ब्राह्मोसमाज या संस्थांशी कर्मवीर शिंद्यांचा त्यांच्या जीवनात जास्ती संबंध आला. यापैकी पुणे व मुंबई प्रार्थनासमाज सोडल्यास बाकीच्या संस्था गु. शिंदे यानीच संस्थापिल्या होत्या. कोणतेही कार्य चालू करण्याच्या अगोदर त्याची आचारात चांगली परिणती व्हावी म्हणून ते प्रारंभी त्याची आखणी व पद्धतशीर मांडणी करीत असत. " चांगले कार्य पुढे बंद होईल म्हणून ते सुरूच करू नये, असे नव्हे. " असे शिंदे म्हणत असत. गु. श्री. बाबूराव जगताप, श्री. गणपतराव शिंदे, सातार्‍याचे कर्मवीर भाऊराव पाटील वाईचे श्री. ती. नारायणराव चव्हाण, मुंबईचे कै. श्री. बी. बी. केसकर, सुबोधपत्रिकेचे वैद्य, श्री. कै. यज्ञेश्वरपंत भाण्डारकर वगैरे वगैरे ज्ञात व अज्ञात मंडळींनी कर्मवीर विठ्ठल रामजी शिंदे यांच्या अंगीकृत कार्यात फार मदत केली. ज्यांच्याशी त्यांचा तात्त्विक मतभेद झालाच नाही व शिंदे यांचे कार्य व त्याचे वर्म ज्यांनी जाणले व शिंद्यांच्या प्रमाणे त्यांचे कार्य शेवटपर्यंत चालू ठेविले, यापैकी ही प्रमुख मंडळी म्हणून सांगता येतील. या प्रमुखात त्यांची बहीण भगिनी जनाक्का शिंदे यांचादेखील न विसरता उल्लेख करावा लागतोच. गु. शिंदे यांचा व माझा प्रत्यक्ष संबंध त्यांचा व डिप्रेस्ड् क्लास मिशनचा प्रत्यक्ष संबंध सुटल्यानंतर शेवटी आला. डिप्रेस्ड्

(Depressed– पददलित) याला समर्पक शब्द मराठीत नाही, असे शिंद्यांचे मत होते. हरिजन शब्दाची नवी योजना म्हणजे एक बाहेरची मलमपट्टी आहे, असे शिंदे म्हणत. अस्पृश्योद्धाराचे व ब्राह्मोसमाजाचे कार्य दुर्घट आहे याची त्यांना कल्पना होती. पराभवाची कारणे त्यांना जाणवत होती. त्यांच्या स्वतःच्या स्वभावात जे दोष होते त्यांचीही त्यांना कल्पना होती. आत्मपरीक्षणाच्याद्वारे सर्व जीवनात ते स्वदोष शोधून काढून दूर करण्याचा प्रयत्न करीत असत. त्यांच्या स्वभावाचे स्वरुप सांगावयाचे होते.

कर्मवीर शिंदे यांचे सर्वात जास्ती लेखन सुबोधपत्रिकेतून झाले व त्यांचे विचार त्यांनी प्रार्थनासमाजांच्या व्यासपीठावरून मांडले. हे सर्व विचार निवृत्तिवादी अर्थात नाहीत. शिंद्यांनी शेवटी वाई क्षेत्री (जि. सातारा) जे चारपाच वर्षे कार्य केले ते वाई ब्राह्मोसमाजामार्फतचे सामाजिक कार्य म्हणजे अस्पृश्यता निवारण्याचे कार्य होय. प्रार्थनेच्या स्वरूपाने व निमित्ताने स्त्रिया व मुले, तरुण, वयोवृद्ध माणसे एकत्र आल्यावर त्यांच्यात साहजिक संवाद होऊन कित्येक कौटुंबिक प्रश्न देखील सुटतात. असे प्रश्न सुटल्याची उदाहरणे आहेत, शिंद्यांचे अध्यात्मिक कार्य म्हणजे सामाजिक समन्वयाचा प्रयत्न होता. सामाजिक दूरीभाव (द्वैत) चित्तातून व माणसाच्या मनातूनच घालवून टाकण्याचा एक प्रयत्न होता. 'अंतःकरणातच विषमतेला थारा दिला नाही तर, तिला व्यवहारातही थारा मिळणार नाही. भेद व विषमता अंतःकरणातच लपली व दबा धरून राहिली तर ती व्यवहारातून जाणारच नाही, त्यांच्या शिकवणुकीचे हे वर्म व मर्म होते.



डॉ. नी. र. वऱ्हाडपांडे

सत्तावनचे स्वातंत्र्ययुद्ध आणि त्याचे निंदक* :८

सत्तावनच्या निंदकांचा एक जाडा आक्षेप असा आहे की या युद्धामागे पूर्वयोजना नव्हती. वस्तुत: या युद्धाला स्वातंत्र्ययुद्ध म्हणता येईल की नाही या प्रश्नाच्या चर्चेत या आक्षेपाला काडीचेही महत्त्व नाही. पण केवळ ऐतिहासिक कुतूहलाच्या दृष्टीने या प्रश्नाला महत्त्व आहे, म्हणून त्याची पुन: चर्चा करीत आहे.

पाच लक्ष पौंड

पुन: चर्चा करण्याचे कारण असे की उत्तर प्रदेश सरकारने प्रकाशित केलेल्या Nanasaheb Peshava and the Fight for Freedom या श्री. आनंदस्वरूप मिश्र यांच्या पुस्तकात यासंबंधी काही नवीन माहिती वाचण्यात आली. ही माहिती झाल्यावर सत्तावनचे युद्ध हे पूर्व-नियोजित होते याबद्दल कुणाच्याही मनात शंका राहण्याचा संभव नाही. सत्तावनच्या निंदकांनी या माहितीची योग्य दखल घेतली नाही; यावरून त्यांचे लेखन सत्यगोपन आणि असत्यसूचन यांनी कसे भरलेले आहे याचे आणखी एक प्रत्यंतर मिळते.

श्री. मिश्रांच्या म्हणण्याप्रमाणे स्वातंत्र्ययुद्ध दडपून टाकण्यात आल्यानंतर त्याची जी चौकशी करण्यात आली त्यात नानासाहेब पेशव्यावर असा आरोप करण्यात आला की, १८५६ साली इंग्लंडमधील बँकात त्यांच्या नावे पाच लक्ष पौंड जमा होते, ते त्यांनी हळू हळू काढून घेतले; युद्धाला तोंड लागण्याच्या सुमारास त्यांच्या नावे फक्त तीन हजार पौंड उरले होते. हा आरोप खरा आहे की नाही याबद्दल इंग्लंडमधील बँकांकडून निर्वाळा घेण्यात आला होता की नाही याचा श्री. मिश्र उल्लेख करीत नाहीत. कदाचित् त्यांच्या आधारभूत लेखातच याचा खुलासा नसेल. पण या पुराव्याविरुद्ध सत्तावनचे निंदक जो युक्तिवाद लढवतात त्यावरून नानासाहेबांनी इंग्लंडमधील बँकातून पैसे काढून घेतले ही केवळ कपोलकल्पना आहे असे निंदकांचे म्हणणे दिसत नाही; त्यांचे म्हणणे केवळ एवढेच की नुसते पैसे काढून घेतले एवढ्यावरून नानासाहेब युद्धाचा व्यूह रचीत होते असे सिद्ध होत नाही, युद्ध होणार असा त्यांचा अंदाज होता व इंग्रज ते युद्ध हरल्यास इंग्लंडच्या बँकेतले आपले पैसे जप्त

---

* या पूर्वीचे लेखांक १ ते ७ नवभारत मासिकाचे सप्टेंबर, नोव्हेंबर, डिसेंबर, १९७३ आणि जानेवारी, फेब्रुवारी, मार्च, एप्रिल १९७४ हे अंक पहावे.

अनुक्रमणिका

होतील अशी त्यांना भीती वाटली म्हणून दूरदर्शीपणे त्यांनी पैसे काढून घेतले एवढेच सिद्ध होते.

लियाकतअलीला पत्र

निंदकांचा हा युक्तिवाद फारच मासलेवाईक आहे. नानासाहेबांचा जर युद्धाच्या कारस्थानाशी काहीच संबंध नव्हता तर तब्बल एक वर्ष आधी त्यांना युद्ध पेटणार हे कसे अंदाजता आले ? इंग्रजासारख्या दक्ष व सामर्थ्यशाली राज्यकर्त्यांना प्रत्यक्ष भडका उडेपर्यंत ज्या युद्धाची काहीच कल्पना नव्हती, त्याची वर्षभर आगाऊ कल्पना नानासाहेबांना झाली एवढे ते अचाट भविष्यदर्शी होते काय ?

बापाचे पेन्शन मिळण्याची आशा उरली नाही म्हणून नानासाहेबांना बँकेतले हे पैसे खर्चासाठी काढावे लागले असाही तर्क सयुक्तिक नाही. कारण उत्पन्नावाचून राहणारा मनुष्य एका वर्षात पाच लक्ष पौंड खर्चणार नाही; तेच जन्मभर पुरविण्याचा प्रयत्न करील.

बँकेतील पैसे काढण्याचा संबंध नानासाहेबांच्या युद्धाच्या कारस्थानाशीच होता याला पुष्टि देणारे प्रमाण जॉन कये याने संपादलेल्या ‘ Confidential Records of the East India Company ’ या पुस्तकाच्या नवव्या खंडात मिळते. या खंडात अलाहाबादमधील क्रांतिकारकांचा पुढारी मौलवी लियाकत अली याला नानासाहेबांनी लिहिलेले एक पत्र उद्धृत केले आहे, ते पत्र असे :–

स्वराज्याप्रीत्यर्थ देशभर उठाव करण्यासाठी ३१ मे हा दिवस निश्चित करण्यात आला होता. क्रांतीच्या बौद्धिक प्रणेत्यांनी या उठावाचे वेळापत्रक आखले होते. इंग्लंड इतर युरोपीय राष्ट्रांच्या साहाय्याने आपला शेजारी जो चीन त्याच्याशी लढाई करीत आहे. ७ मे रोजी जवळ जवळ चार पंचमांश ब्रिटिश लष्कर चीनकडे कूच करते झाले. गव्हर्नर जनरलने चीनकडे चाललेले ब्रिटिश लष्कर परत भारतात पाठवण्यासाठी मलाया येथील अधिकाऱ्याकडे “ त्राहि ” म्हणून हाक मारली आहे. आम्ही येथे मूळ वेळापत्रकाला चिकटून राहण्याचे ठरविले आहे. कानपूरला पहिली तोफ ३१ मेला डागली जाईल. त्यानंतर लखनौ, फैजाबाद, वाराणसी व अलाहाबाद येथे उठाव होतील. ईश्वर आमच्या योजना यशस्वी करून फिरंग्यांच्या जोखडातून आम्हाला मुक्त करो. ”

अझीमुल्लाची दैनंदिनी

या पत्राच्या पुराव्याविरुद्ध सत्तावनचे निंदक आपला नेहमीचा युक्तिवाद वापरून म्हणतील की हे पत्र बनावट आहे. आपल्या पूर्वग्रहाच्या जे आड येईल ते बनावट वा प्रक्षिप्त आहे असे म्हणणाऱ्याशी वाद करण्यात अर्थ नाही.

पण वरील पत्रावर साहजिकच असा प्रश्न उपस्थित होतो की क्रान्तीचे कारस्थान करणारा मनुष्य कोणतीही सांकेतिक भाषा न वापरता इतके उघड पत्र लिहील काय ? नाही लिहिणार हे स्पष्ट आहे. पण हे पत्र मेरठचा उठाव होऊन गेल्यानंतरचे आहे. उठावाने क्रांतीचा गौप्यस्फोट होऊन चुकला होता. त्यामुळे नानासाहेबांचे वरील पत्र इंग्रजांच्या हाती सापडले असते तरी फारसे बिघडणार नव्हते. क्रांती यशस्वी होणार याबद्दल नानासाहेबांना पुरा विश्वास होता व ते लवकरच क्रांतियुद्धात उडी घेणार होते. पत्र इंग्रजांच्या हाती लागून नानासाहेबाविरुद्ध त्यांनी काही कारवाई करण्यास सुरवात केली असती तर ते आव्हान उघड स्वीकारण्यासारखी परिस्थिति निर्माण झाली होती. त्यामुळे नानासाहेबांना असे उघड पत्र लिहिण्याचे धैर्य झाले. पुढे चरखारी येथील विजयाबद्दल राणी लक्ष्मीबाईला लिहिलेल्या पत्रात काहीच आडपडदा नाही. तरीदेखील त्या पत्राच्या अस्सलतेबद्दल शंका घेतली जात नाही. यावरून प्रस्तुत पत्र उघड असल्यामुळे अस्सल नसावे अशी शंका घेण्याचे कारण नाही.

या पत्राला पुष्टि देणारा उल्लेख नानासाहेबांचा हस्तक अझीमुल्ला याच्या दैनंदिनीत आढळतो. या दैनंदिनी अनुसार बापाचे पेन्शन आपल्याला देण्याचे इंग्रजांनी नाकारले तरी नानासाहेबांनी उघडपणे त्यांच्याशी शत्रुत्व दाखवले नाही, गुप्तपणे त्यांच्याविरुद्ध उठावाची तयारी सुरू केली. या तयारीचा एक भाग म्हणून अझीमुल्लाबरोबर यात्रेचा बहाणा करून वाराणसी, अलाहाबाद, बटेश्वर, गया, जनकपूर, पारसनाथ, जगन्नाथपुरी, पंचवटी, रामेश्वर, द्वारका, नासिक, अबू, उज्जयिनी, मथुरा, बद्रीनाथ आणि कामरूप वगैरे ठिकाणी दौरा केला. यापैकी बऱ्याच ठिकाणी ब्रिटिशांची लष्करी ठाणी होती. या दौऱ्यात खास विश्वासातील लोकांना ३१ मे १८५७ रोजी ब्रिटिशाविरुद्ध देशव्यापी उठाव होईल असे ते सांगत असत.

हुतात्मा महंमद अली

आपल्या विरुद्ध जाणाऱ्या इतर पुराव्याप्रमाणे अझीमुल्लाची दैनंदिनी देखील बनावट आहे असे सत्तावनच्या आक्षेपकांचे म्हणणे आहे. ही दैनंदिनी स्वतःला नानासाहेबांचा नातू म्हणविणाऱ्या सूरजप्रताप नावाच्या माणसाजवळ सापडली. ही उर्दू भाषेत असून खुद्द अझीमुल्लाच्या हस्ताक्षरात आहे. असे सूरजप्रतापचे म्हणणे आहे. डॉ. ईश्वरीप्रसाद यांनी या दैनंदिनीचा अस्सलपणा सिद्ध होणे जरूर आहे असे गुळमुळीत विधान केले आहे. एकूण ही दैनंदिनी बनावट आहे असे मानण्यास त्यांच्याजवळ प्रमाण नाही.

सूरजप्रताप हा खरोखरच नानासाहेबांचा नातू होता व त्याच्या जवळची दैनन्दिनी खुद्द अझीमुल्लाच्या हस्ताक्षरातील आहे हे खरे न मानले तरी ती स्वतः सूरजप्रतापने कपोल कल्पित गोष्टी रचून लिहिली वा लिहविली असे मानणे ही दुराग्रहाची परिसीमा होईल. पूर्वजांचे कागदपत्र नष्टप्राय स्थितीत आले म्हणजे त्यांच्या नकला करणे वा नष्ट झाल्यास त्यातील मजकूर आहे तसा लिहून ठेवणे हा ते जतन करण्याचा एक मार्ग होता. असे कागदपत्र काटेखोर दृष्टचा अस्सल नसले तरी त्यातील माहितीचे ऐतिहासिक महत्व कमी होत नाही.

अझीमुल्लाच्या दैनंदिनीला पुष्टि देणारा पुरावा महंमद अली खानाच्या निवेदनात सापडतो. महंमद अली खान हा उन्नाव येथील ब्रिटिश फौजेच्या छावणीत हेरगिरी करीत असताना पकडला गेला. त्याला फाशीची सजा सुनावण्यात आली. इंग्रज लोक मुसलमानाला फाशी देण्याच्या आधी डुकराचे मास व हिंदूला फाशी देण्याच्या आधी गाईचे मास खाऊ घालीत. पण महंमद अली खानाच्या बाबतीत फोर्बस् मिचेल नावाच्या एका सार्जण्टने मध्यस्थी केली म्हणून त्याच्यावर हा जुलूम करण्यात आला नाही. महंमद अली खानाला याबाबतीत बरीच कृतज्ञता वाटली व तो फोर्बस् मिचेलशी मोकळेपणाने बोलू लागला. फाशीच्या आदल्या रात्री त्याने आपला वृत्तांत सांगितला. तो फोर्बस् मिचेलने आपल्या आठवणीत लिहून ठेवला आहे. त्यात पुढील महत्वाची महिती आहे.

निर्णायक पुरावा

नानासाहेबांची केस मांडण्यास अझीमुल्ला खान जेव्हा इंग्लण्डला गेला तेव्हा मी त्यांच्याबरोबर गेलो. पाच हजार पौंड खर्चूनही आम्हाला नानासाहेबांचे पेन्शन मंजूर करवून घेण्यात यश आले नाही. व आम्ही कॉन्स्टन्टिनोपल मार्गे भारतास परत निघालो. वाटेत क्रीमिया येथे रशियाकडून मार खाल्लेल्या ब्रिटिश फौजांची अवस्था आम्ही पाहिली. कॉन्स्टन्टिनोपल येथे आम्हाला स्वतःस रशियाचे हस्तक म्हणविणारे काही लोक भेटले. ते अझीमुल्लाला म्हणाले की तुम्ही भारतात बण्ड उभारले तर रशिया त्याला सर्वतोपरी मदत करण्यास तयार आहे. तेव्हा मी व अझीमुल्लाने कंपनीचे राज्य उलथून टाकण्याची प्रतिज्ञा केली; खुदाच्या कृपेने आम्ही यात यशस्वी झालेलो दिसतो. कारण कंपनी सरकारला मिळालेला चोऱ्या व हडपेगिरीचा परवाना रद्द होणार असे वर्तमानपत्रावरून दिसते... आमचे बलिदान व्यर्थ ठरणार नाही... आमच्या पददलित बांधवांना बरे दिवस येतील ... लखनौचे

अनुक्रमणिका

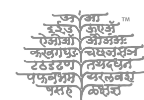
रक्षातट मी उभारलेले आहेत. आमचे शिपाई व गोलंदाज त्यामागे दडून उभे राहतील तर तुमच्या बऱ्याच भाईबंदांना पुन: तुमच्याबरोबर भोजन करण्याची संधि मिळणार नाही."

वरील वृत्तांत निर्णायक आहे. नानासाहेबांनी बँकेतून पैसे काढले, मौलवी लियाकतअलीला पत्र लिहिले, सूरजप्रतापजवळ अझीमुल्लाची अस्सल दैनंदिनी सापडली वगैरे गोष्टीबद्दल शंका घेणारे लोक देखील फोर्बस् मिचेलच्या वृत्तांता-बद्दल शंका घेतील असे वाटत नाही. फोर्बस् मिचेलचा वृत्तांत खरा मानला तर पूर्वनिर्दिष्ट शंकनीय गोष्टी देखील खऱ्या मानाव्या लागतात. कारण या वृत्तांताने त्यांना पुष्टि मिळत आहे. नानासाहेबांनी आपली केस लढविण्यास ५०००० पौंड खर्चले अर्थात् हे पैसे ब्रिटिश बँकेतून काढले, पुढे अझीमुल्लाने कान्स्टँ-टिनोपल मधील आपले अनुभव सांगितल्यावर "बंडा"ची पूर्वतयारी सुरू झाली व त्यासाठी बाकीचे पैसे देखील काढले, मौलवी लियाकत अलीला उघड पत्र लिहिले त्यावेळी गोष्टी या थरास आलेल्या होत्या की पत्र इंग्रजांच्या हाती पडूनही विशेष काही बिघडणार नव्हते. अझीमुल्लाच्या दैनंदिनीतील वृत्तांतही या सर्वाशी जुळणाराच आहे.

इंग्रजी व गायत्री मंत्र

महम्मद अली खानाच्या निवेदनावरून आणखी एक गोष्ट स्पष्ट होते. ती म्हणजे १८५७ साली भारतीयांची विचारशक्ति कायम होती व ब्रिटिश राज्याचे खरे स्वरूप काय आहे हे त्यांना पुरेपूर कळत होते. अझीमुल्ला व महम्मद अली हे दोघेही इंग्रजी भाषा शिकलेले होते व ती शिकण्यात आपल्या कामास उपयुक्त असलेले एक साधन वापरणे हीच त्यांची दृष्टि होती. भारतात आलेले इंग्रज याच दृष्टीने मराठी, हिंदी वा फारसी शिकत. पुढे इंग्रजी शिक्षणाची महती इतकी वाढली की इंग्रजीची साधनरूपता नष्ट होऊन तीच उपास्यदेवता होऊन बसली. गायत्री मंत्राप्रमाणे ए. बी. सी. चा जप केल्याने बुद्धि प्रगल्भ होते अशी अंधश्रद्धा गोपाळराव देशमुखापासून तो चिंतामणराव देशमुखापर्यंत दिसून येते. आंग्लशिक्षितांच्या या वृत्तीमुळे ब्रिटिश राज्याच्या खऱ्या स्वरूपाचे आकलन करण्याची क्षमताच लोकहितवादीप्रमाणे त्यांच्यापैकी बहुतेकातून नष्ट झाली. महम्मद अली व अझीमुल्ला यांना या हतप्रज्ञतेने पछाडले नव्हते. इंग्रजी राज्य म्हणजे चोऱ्या व हडपेगिरीचा ताम्रपट असे महम्मद अलीने त्याचे यथार्थ वर्णन केले आहे.

◆ ◆ ◆





प्रा. रा. वि. ओतुरकर

गॅझेटिअर्सचा नवा अवतार*

[* गॅझेटिअरला मराठी पारिभाषिक शब्द 'दार्शनिका' असा आहे. परंतु आजच्या मराठी वाचकांस 'दार्शनिका' या शब्दाऐवजी गॅझेटिअर हा शब्दच अधिक परिचित आहे. तेव्हा मराठीच्या अभिमान्यांची क्षमा मागून सौकर्यासाठी गॅझेटिअर्स हा शब्दच सर्व लेखात वापरला आहे. (१) गॅझेटि-अर्सच्या नव्या आवृत्तीचा सामान्य परिचय करून देणे, (२) पुनरावृत्तीचे वेळी कोणती काळजी घ्यावी लागेल याचा विचार करणे व (३) या गॅझेटिअर्सचा मराठी वाचकास परिचय करून देणे कसे जरूरीचे आहे याची चर्चा करणे, हे या लेखाचे मुख्य उद्देश आहेत. जिल्हा गॅझेटिअरबरोबर महाराष्ट्राचा प्राचीन, मध्ययुगीन, असे इतिहासही, तीन खंडात (नवी आवृत्ती), प्रसिद्ध झाले आहेत. तसेच येथील वंश, भाषा, वगैरेचे विषयांचे स्वतंत्र खंड ही प्रसिद्ध असून भौगोलिक माहितीचा भाग प्रसिद्ध होण्याच्या मार्गावर आहे. प्रस्तुत लेखात फक्त जिल्हा गॅझेटिअर्सचाच विचार केला आहे.]

स्वातंत्र्योत्तर काळात इ. स. १९४९ साली पहिले गॅझेटिअरचे संपादक मंडळ स्थापन झाले. तेव्हापासून इ. स. १९७३ अखेर २४ वर्षे किंवा स्थूल-मानाने उणी पुरी २५ वर्षे होत आली. या काळात महाराष्ट्राच्या एकूण २६ जिल्ह्यापैकी १४ जिल्ह्याची गॅझेटिअर्स छापून प्रसिद्ध झाली, ८ जिल्ह्यांच्या तयार ग्रंथाचे मुद्रण चालू आहे व २ जिल्ह्याचे काम सध्या चालू आहे. अशी गॅझेटिअर्स तयार व्हावी अशी पहिली अमूर्त कल्पना त्या काळच्या ब्रिटिश राज्यकर्त्यांच्या मनात प्रथम इ. स. १८४३ साली उद्भवली, नव्हे, अशा ग्रंथाची त्यांना तेव्हा निकड भासू लागली. तेव्हापासून पहिल्या चाचपडीत व इतर कामाच्या व्यग्रतेत इ. स. १८७१ साल उजाडले, तेव्हापासून मात्र या कामास जोराने चालना मिळून इ. स. १८८४ पर्यंत मुंबई इलाख्याच्या बहुतेक सर्व जिल्ह्याच्या गॅझेटिअर्सची कातडी व कापडी कव्हरमध्ये घट्ट बांधलेली बारीक स्वच्छ छपाईची जाड कागदांची प्रत्येकी सुमारे आठ नऊशे पानाची अशी



जिल्हावार पुस्तके तयार झाली व बहुधा कलेक्टर कचेऱ्यातून व जुन्या ग्रंथालयातून अजूनही कोठे कोठे ती पहावयास मिळतात.

पूर्वीच्या कामाची इ. स. १८४३ साली कल्पना आल्यापासून ४१ वर्षांनी हे काम पुरे झाले किंवा प्रत्यक्ष काम इ. स. १८७१ पासून १३ वर्षांत पुरे झाले, त्याची व आजच्या काळातील २४ वर्षांत काम जवळजवळ पुरे होत आले. याची तुलना तेव्हांच्या जिल्ह्यांची संख्या, त्या काळचा एकतंत्री कारभार व आजची लोकशाही, जुने गॅझेटिअर व त्याची नवी आवृत्ती यातील फरक, जुन्या नव्यातील गुण व दोष, यांची तुलना करून त्यावर भाष्य करू लागल्यास ते व्यक्तीपरत्वे साहजिकच भिन्न भिन्न असणार. पण भूतकाळाच्या चर्चेत न शिरता आज २२ जिल्ह्यांचे गॅझेटिअर प्रत्येकी सुमारे १००० पृष्ठांचे असे दृष्टिपथात आले व २ जिल्हे वाटचाल करीत आहेत; तेव्हा बहुतेक झाले, थोडे राहिले, एवढे समाधान मानण्यास तरी निश्चित जागा आहे.

प्रस्तुत गॅझेटिअर्ससंबंधी एक गोष्ट सकृद्दर्शनी खटकते. ती ही की, सामान्य सुशिक्षितांसही ही गॅझेटिअर्सची आवृत्ति प्रसिद्ध झाली आहे, तिचे अमूक एक खंड प्रसिद्ध झाले, याची त्या त्या जिल्ह्यात तर राहोच, पण पुणे मुंबई नागपूर औरंगाबादसारख्या विभागीय प्रमुख शहरातही जाण नाही. वास्तविक या नव्या खंडांतून किती तरी अद्ययावत् माहिती मिळते, आता त्यातही काही उणीवा आहेत पण कोणीही विभागीय तज्ज्ञ याचा अर्थ, इतिहास, अर्थशास्त्र, आरोग्य, शिक्षण इत्यादि त्या त्या विभागात दोष दाखवू शकेल. इतकेच काय, पण स्वतः संपादकदेखील त्यातील दोष जाणू शकले असतील. काही दोष क्षम्यही नाहीत. कारण विभागीय तज्ज्ञांकडून ते कसोशीने तपासून काढून टाकता आले असते; हे खरे, पण गॅझेटिअरच्या वाचनाने किती तरी अद्यावत् माहिती मिळते; ती घ्यावी व दोष असतील त्यावर टीका करावी हा लोकशाहीत जनतेचा हक्कच आहे. पण हा हक्क लोक बजावणार कसा? गेल्या २५ वर्षांत विधिमंडळातील एकाही सभासदाने एकदाही या विषयावर साध्या माहितीसाठीही प्रश्न विचारला नाही; एकाही ब्लॉकडेव्हलपमेंट ऑफिसरने आपल्या क्षेत्रा– (ब्लॉक) संबंधीची माहिती या किंवा जुन्या गॅझेटिअर्समधून पाहिली असेल किंवा त्यांची उत्सुकताही त्यास वाटली असेल असे वाटत नाही. महाराष्ट्रातील अग्रेसर वर्तमानपत्राकडेही हे ग्रंथ कधी परीक्षण-अभिप्रायासाठी पाठविले गेले नाहीत. विभागीय तज्ज्ञांना त्या त्या विभागाकडे लक्ष वेधण्यासाठी ' साभिप्राय

भेट ' म्हणून पाठविले नाहीत, प्रमुख कॉलेजातूनही हे ग्रंथ निदान पुण्यात व काही कॉलेजातून मुंबईतही कधी पहावयास मिळाले नाहीत ! यावरून गॅझेटिअर्सचे महत्त्वाचे उपयुक्त काम लोकाभिमुख नाही, असे म्हटले पाहिजे. पूर्वी ते लोकाभिमुख नव्हते, किंवा तसे असण्याचे कारणही नव्हते. पण पूर्वीचे त्या त्या विभागाचे तज्ज्ञ यांनी आपले काम किती कसोशीने केले ते जुनी आवृत्ति वाचून कळते. आजही प्रत्येक जिल्ह्याचे गॅझेटिअर तयार झाल्यावर ते दिल्लीस जाते, तेथील मध्यवर्ती गॅझेटिअरखाते अधिकारी ते तपासतात त्या तपासणीस अलिकडे मर्यादा पडत चालली आहे असे स्पष्ट दिसते. कारण उघड आहे, एखाद्या नगर, किंवा खानदेश जिल्ह्याची तपशीलवार माहिती व त्यातील खाचाखोचा दिल्लीकर तज्ज्ञासही कशा कळणार ? आज हे खंड प्रसिद्ध झाल्यावर कोठे जिल्हा कलेक्टर किंवा विभागीय कमिशनरकडे भेट म्हणून जाऊन पडले असतील व तेथील ग्रंथालयाची कपाटे ते भूषवीत असतील. सारांश, या जिल्हा गॅझेटिअर्सबाबत व एकंदर प्रकाशनाबाबत इंग्रज राज्यकर्त्यांनी घालून दिलेला ' रेडटेपी कारभार तसाच चालू आहे !

आता नव्या गॅझेटिअरमध्ये काय उणीवा असण्याचा संभव आहे व आहेत त्याची काही उदाहरणे देतो. एकेकाळी संगमनेरला विणकर वर्ग भरभराटीत असे. तो धंदा तेथेच स्थिर होण्याचे एक कारण तेथील म्हाळुंगी नदीच्या पाण्यात रंगीत सूत भिजवले म्हणजे त्या रंगाला तकतकी येते असे तेथील विणकर सांगत. (इ. स. १९२९ चा ऑक्टोबरचा लोकशिक्षणचा अंक पहा) हा पाण्याचा गुण, प्रयोग करून, खरा आहे की नाही हे कोणी पाहिले नाही. तसेच त्याच मासिकाच्या जानेवारी १९३२ च्या अंकात येवल्यास पीतांबर का चांगले होत व तेथेच तो धंदा एकेकाळी का स्थिर झाला याची चर्चा केलेली आहे. पैकी संगमनेर नगर जिल्ह्यात व येवले नाशिक जिल्ह्यात आहे. नगरचे गॅझेटिअर प्रसिद्ध होत असलेल्याच्या यादीत नाही (यादी-जानेवारी १९७४) व नाशिकची छपाई चालू आहे. त्यामुळे ही माहिती वाचकास उपलब्ध होणार की नाही ते कळत नाही. दुसरी एक गोष्ट लक्षात आली ती ही की, सामान्यत: १९४९ ते १९७२ पर्यंत-चालू असलेल्या गॅझेटिअर्सच्या संपादनात ज्यावेळी जे अद्यावत् आकडे उपलब्ध असतील (उदा. आरोग्य, शिक्षण वगैरे खात्यातील आकडे) ते ते आकडे संपादकांनी दिले आहेत. यामुळे एका जिल्ह्याच्या शैक्षणिक प्रगतीची दुसऱ्या जिल्ह्याशी तुलना करता येत नाही. वास्तविक या संपादनात इ. स. १९६१ हे तुलनेसाठी वर्ष गृहीत धरून—कारण तेव्हा दश-वार्षिक खानेसुमारी होते व सर्व आकडे १९६५ पर्यंत तरी उपलब्ध होतात.

इ. स. १९६१ ते ६५ मधील सर्व खात्यांची उपलब्ध माहिती दिली असती तर इ. स. १९७४ मध्ये पुढील जिल्ह्यांची गॅझेटिअर्स तयार करतांना ती माहितीही जुनी वाटली असती हे खरे; पण सर्व जिल्ह्यांची समकालीन तुलना करणे शक्य झाले असते. कोणते वर्ष किंवा काळ गृहीतकाळ समजावा हा मुद्दा नाही. तुलना करता यावी हे महत्वाचे आहे प्रत्येक जिल्हा गॅझेटिअरला जोडलेले नकाशेही इतके गिचमिड व लहान आहेत की बृहद्दर्शक काचेतून पाहिले तरी समाधान होत नाही. यापेक्षा मोठे नकाशे करवून प्रत्येक ग्रंथाच्या शेवटी एक टिकावू कागदी कापडी पिशवी डकवून व तीत घडी करून ते घालून ठेवता आले असते.

ही नवी आवृत्ति पूर्ण होता होता आता १९७५ किंवा १९७६ साल तरी उजाडणार ! म्हणजे एकूण या कार्यास २७ वर्षे लागणार. यापुढे पुनः नव्या आवृत्तीस इतकी वर्षे लागू नयेत. पहिले पुण्याचे जिल्हा गॅझेटिअर इ. स. १९५२ च्या आगेमागे प्रसिद्ध झाले. नंतर कोल्हापूरसाठी १९६० साल उजाडले. याचे कारण इ. स. १९६० पूर्वीचे मुंबईचे द्विभाषिक राज्य होते. इ. स. १९६० पासून आजचा महाराष्ट्र जन्मास आला. १९५० ते ६० या काळातच भडोच सुरत वगैरे जिल्ह्यांची नवी गॅझेटिअर्स तयार झाली. शिवाय या काळात इ. स. १८१८–१९४७ या काळातील स्वातंत्र्याच्या इतिहासाची साधने जमविणे व प्रसिद्ध करणे. या कामावरही संपादकास नजर ठेवावी लागे. इ. स. १९६० पूर्वी १८१८–१८८५ व १८८५–१९२० याकालातील निवडक साधनांचे दोन खंडही तयार झाले. पुढे तिसरा मात्र स्वतंत्रपणे प्रसिद्ध झाला. ही कामाची गल्लत अशास्त्रीय व हाती घेतलेल्या गॅझेटिअरच्या कामास विलंब लावणारी ठरली असावी. आजही स्वातंत्र्याचा इतिहास लिहिण्याचे काम पूर्वीच्या संपादकांकडून नीटसे होत नाही हे पाहिल्यावर ती कचेरी बरखास्त करून गॅझेटिअर आणि 'स्वातंत्र्याचा इतिहास' या दोहोंचे लोढणे एकाच व्यक्तीच्या शिरावर टाकले आहे ! या दोहोंचे पाय एकमेकात गुंतविल्याने दोन्ही कामे बिघडण्याचा मात्र संभव आहे !

पण आपण असे गृहीत धरू या की या गुंतागुंतीची काही सोडवणूक करण्याचा मार्ग निघेल व स्वातंत्र्याचा इतिहास लिहिण्यास कोणी स्वातंत्र्यप्रेमी इतिहासकार पुढे येईल. तेही काम कठीण असले तरी गॅझेटिअरच्या कामाइतके विविधतेचे नाही.

इ. स. १९४९ सालापासून आता पूर्ण होत आलेल्या या नव्या आवृत्ती-नंतर त्याची पुनरावृत्ती काढण्याचे काम लगोलग हाती घ्यावे की नाही, याबद्दल दुमत होईल. एका शतकात गॅझेटिअरचे नवे अवतार इतर देशात किती वर्षांनी निघतात, तेथील गॅझेटिअर्सचे स्वरूप काय असते हे तुलनात्मक दृष्टीने एकवार पहाणे इष्ट ठरेल. पण ते काही असले तरी, तयार गॅझेटिअर्स पुनः बारकाईने वाचून त्यांतील गुण-दोष शोधून दोष, दुरुस्ती व सूचना प्रत्येक गॅझेटिअर-बाबत प्रकरणवार करून ठेवण्याच्या तयारीस आतापासूनच लागणे इष्ट ठरेल. यांसाठी विभाग–तज्ज्ञांना ते ते विभाग त्यांचेकडे पाठवून इतिहास, शिक्षण, आरोग्य इत्यादि विभागावरील त्यांचे विचार लेखनस्वरूपात केले गेले तर उपयुक्त ठरतील. दुसरे म्हणजे इ. स. १९४९ साली जेव्हा हे काम प्रथम हातात घेतले गेले, तेव्हा १९५२ साली सुरू झालेला पंचवार्षिक योजनाबद्ध कार्यक्रम जो भारताने स्वीकारला व चार योजना पार पाडल्या, त्यांची कल्पनाही नव्हती. आजचा गॅझेटिअर्सचा नवा अवतार म्हणजे जिल्ह्याची माहिती बरीच अद्यावत् केलेले असे एक अहवाल पुस्तक झाले आहे; व अनेक सरकारी अहवालाप्रमाणे ते काहीसे अवाचनीय झाले आहे. जिल्हयातील जनतेस त्यात 'आपले' असे अजून वाटू लागलेले नाही. अजून या कामाचे तोंड सरकारकडेच आहे ते जनतेकडे फिरविणे हे येथून पुनः निघणाऱ्या आवृत्तीचे महत्त्वाचे कार्य ठरेल. प्रत्येक जिल्हा-गॅझेटिअरमध्ये त्या जिल्हयापुरती एक संकलित पंचवार्षिक योजना देऊन त्यापैकी किती काम पुरे झाले, कोणते अपुरे किंवा अपेक्षेपेक्षा अधिक पुरे झाले. शेजारच्या जिल्हयाचे मानाने किंवा सर्व राज्याच्या मानाने आपण किती मागे किंवा पुढे आहोत, कोणत्या बाबतीत मागे आहोत अशी ढोबळ माहिती, त्या जिल्हयासंबंधी वाचकांस मिळाल्यास किंवा एखादी माहिती देताना येथे रोज खेड्यातून इतके लोक येतात, त्यांना रात्री रहावे लागते, पण अतिथिगृह नाही किंवा 'येथील लोक डोळ्याचे विकाराने वारंवार आजारी पडतात, पण एकही डोळ्याचा तज्ज्ञ डॉक्टर येथे नाही.' अशी जाणकारी माहिती दिली म्हणजे गॅझेटिअरद्वारा लोकांचे शिक्षण होईल, लोक पंचवार्षिक योजनेत रस घेऊ लागतील, व सरकारास जनतेचे जाणकारी सहकार्य लाभेल.

इ. स. १८७१ साली हे काम प्रथम हाती घेतले गेले तेव्हाचे डायरेक्टर जनरल ऑफ स्टॅटिस्टिक्स सर विल्यम् हंटर यांनी सूचना दिली की प्रत्येक जिल्ह्याचे गॅझेटिअर तयार करताना संपादक सर जेम्स कॅम्बॅल यांनी पुढील काळजी घ्यावी : (१) प्रत्येक नव्या येणाऱ्या जिल्हा कलेक्टरला त्या जिल्ह्याचा

सामग्ग्याने परिचय व्हावा. (२) त्यांत अशी आकडेवारी असावी की जी पुढे जरूर तर कलेक्टरला स्वतःसाठी अद्यावत् करून घेता येईल. (३) आपण (राज्यकर्त्यांनी) त्या जिल्ह्यातून द्रव्य किंवा अन्य रूपाने घेतले काय आणि (४) त्या जिल्ह्याला आपण शांतता, सुराज्य व त्यांचे सुख या दृष्टीनी परत दिले काय, याची माहिती असावी. स्वातंत्र्योत्तर काळातही प्रारंभी कमिटीने दिलेल्या सूचनात (१) जबाबदार खातेवार अधिकाऱ्याकडून माहिती गोळा करावी(२)जबाबदार नागरिकांकडून सामाजिक व धार्मिक चालीरीतींची माहिती मिळवावी, आणि जाणत्या विद्वानांकडून व राज्यकारभारातील अधिकाऱ्यांकडून एकएक विषयावर लेख लिहून घ्यावेत अशा सूचना दिल्या गेल्या. पण पुढे संपादक लिहितात नवे 'गॅझेटिअर लिहिताना जवळजवळ सर्व पुनः नवे लिहावे लागले अशावेळी (अ) त्या त्या खाते तज्ज्ञांकडून अद्यावत् आकडेवार माहिती गोळा केली गेली व (आ) काही विशेष विषयांच्या तज्ज्ञांकडून लेख लिहून घेतले. (कोल्हापूर गॅझेटिअर प्रास्ताविक पृ. VIII IX पहा). वरील माहिती बारकाईने वाचणारास जुन्या नव्यातील फरक तेव्हाच लक्षात येईल. एकतर १८७१ चा सर विल्यम हंटरचा आदेश-आपण प्रजेपासून घेतले काय व त्यांना दिले काय ? या महत्वाच्या दृष्टिकोनाची त्यांत जाण नाही. स्वातंत्र्य नवीनच एकदम प्राप्त झाले त्यावेळी भारतातील जबाबदार अधिकाऱ्यांचेही भान कसे सुटले याचे हे उत्तम उदाहरण आहे. पुढे स्वातंत्र्योत्तर काळात प्रारंभी कमिटीने दिलेल्या आदेशात व संपादकांनी स्वीकारलेल्या दृष्टिकोनात कसा महत्वाचा फरक आहे तेही ध्यानी घ्यावे. कमिटीने कलम (२) मध्ये जबाबदार नागरिकांकडून सामाजिक व धार्मिक चाली-रीतींची, व्रतवैकल्यांची व मूल्यांची माहिती करून घ्यावी हा सांगितलेला मुद्दा पुढे साफ गाळला गेला ! याचा अर्थ संपादकांचा दृष्टिकोन जनतेकडून सरकारी अधिकाऱ्याकडे तेवढा वळला. संपादन लोकाभिमुख राहिले नाही. तो एक सरकारी ग्रंथराज बनला व सरकारी कपाटात जाऊन बसला. यास काही कारणेही असतील, पण ही स्थिति समर्थनीय नाही. नव्या आवृत्तीत यात निश्चयाने फरक पडला पाहिजे.

गॅझेटिअर्सवर दिल्लीच्या मध्यवर्ती कचेरीचे कितपत नियंत्रण असावे हाही एक विचारात घेण्याजोगा प्रश्न आहे. कित्येक प्रसंगी दिल्लीची कचेरी 'अमूक एक काम महाराष्ट्र राज्याच्या कक्षेतील आहे' असे मत देऊनही येथील राज्यसरकार ते काम अंगावर घेण्यास अळंटळं करते. कित्येकवेळा केंद्र सरकारवर अधिक आर्थिक जबाबदारी पडेल या भीतीने केंद्र सरकार येथील कचेरीच्या स्वायत्ततेवर निर्बंध घालते. या सर्वांच्या मुळाशी आर्थिक

टंचाई हे मुख्य कारण आहे. पूर्वी म्हणजे इ. स. १९६० पूर्वी केंद्रीय कचेरीचे नियंत्रण उपयुक्त असे. ते संपादनातील चुका दाखवून देत व येथील कचेरीस त्या दुरुस्त कराव्या लागत. हल्लीचे केंद्रीय कचेरीचे नियंत्रण इतके उपकारी होते की नाही याची शंकाच आहे असे म्हणण्यास जागा आहे. वास्तविक इतक्या जिल्ह्यांची गॅझेटिअर्स लिहिण्याचे काम गेली २५ वर्षे चालू असता, गॅझेटिअर्सबाबत वार्षिक अंदाजपत्रक तयार करण्यास अडचण पडू नये. सालोसाल किंमती वाढत आहेत हे लक्षात घेऊनही हे ठरविता यावे आणि केंद्रीय सरकारची मिळेल ती ग्रँट घेऊन एकंदर कामाचा आराखडा तयार करता यावा. पण या कामात आज एक धोरण तर उद्या दुसरेंच, असे चालते व त्याने कामास अडथळा येतो.

गॅझेटिअर मराठी स्वरूपात वाचकांपुढे आले पाहिजे, याविषयी कुणाचेही तात्विक दृष्टचा दुमत नाही, पण अजूनही एकही जिल्ह्याचे मराठी गॅझेटिअर प्रसिद्ध झालेले नाही. प्रथम हे काम करावे असे ठरल्यावर ते देशीभाषेच्या (लॅंग्वेज डिपार्टमेंट) खात्याकडे टोलविले गेले. त्यांनी एकूण अंदाज घेऊन हे काम करण्यास आपण असमर्थ आहोत असे कळविले. मग त्याबाबत मध्यवर्ती कचेरीकडे धाव घेण्यात आली. त्यांनी ही जबाबदारी सर्वस्वी राज्यसरकारची आहे असे कळविले. आता पुनः दिल्ली कचेरीतून उडविलेला 'चेंडू' राज्यसरकारच्या अंगणात आलेला आहे. हे सर्व करण्यात चार वर्षे गेली ! एवढ्या प्रदीर्घ काळांत मराठी गॅझेटिअर कसे असावे, याचा आराखडा कसा असावा हे एखाद्या समितीने सुचविलेही नाही. सर्वांची जणू कल्पना हीच की, मराठी गॅझेटिअर म्हणजे इंग्रजीचा मराठीचा अवतार. वास्तविक ही कल्पना मुळातच चूक आहे. हजार अकराशे पानाच्या एका ग्रंथाचे मराठी भाषांतर जसेच्या तसे केले तर ते मराठी वाचक किती आवडीने वाचतील याची कोणीही कल्पना करावी ! शिवाय त्यातील इतक्या तपशीलवार माहितीची सामान्य वाचकास आवश्यकता नाही. जाणत्यास ती इंग्रजीतून मिळतच आहे. इ. स. १९४९ साली गॅझेटिअर खाते सुरू झाले तेव्हा भारताने योजनाबद्ध कार्यक्रम आखला नव्हता, आजही योजनाबद्ध कार्यक्रमात अडचणी येत आहेत, पण सरकारने योजनाबद्ध कार्यक्रमाची कल्पना टाकून दिलेली नाही; त्यात प्रत्येक जिल्हयाचे स्थानकार्य आहे हे मराठी वाचकास कळले पाहिजे. तसेच जिल्हयातील समाजाची वीण निरनिराळ्या प्रकारची असते.

पुणे जिल्हयातील समाज व सोलापुरातील समाज एकाच विणेचे नाहीत. समाजाची घडण त्याहून वेगळ्या प्रकारची व मुंबईची तर या सर्वांहून वेगळी

ही समाजाची वीण लक्षात घेऊन त्या त्या जिल्ह्यातील सांस्कृतिक, आर्थिक, कार्यक्रम व प्रगती, एक सामान्य आराखडा कायम ठेवून, भिन्न भिन्न प्रकारे करावी लागेल व प्रगतीही भिन्न प्रकारची होईल किंवा ती एकाच पातळीवर आणण्यासाठी कल्पनापूर्ण योजकता दाखवावी लागेल. पण ते काम योजनाकर्त्याकडे सोपवून समाजातील ताण, तणाव व वीण जिल्हानिहाय कशी आहे हे जिल्ह्याच्या गॅझेटिअरमध्ये वाचायला मिळाले नाही तर नुसती लोकसंख्येची कोष्टके, किंवा भाषावार किंवा धर्मवार आकडेवारी व त्यातील दशवार्षिक फरक व शेकडेवारी देऊन भागणारे नाही. नुसते सोलापूर जिल्ह्यातील देवालये व त्याचा इतिहास किंवा गिरण्या व त्यांचे चढ-उतार हे सांगण्यापेक्षा सोलापूर हे व्यापारी शहर का झाले, पुढे याचे भवितव्य काय ? येथे व्यापाराबरोबरच उद्योगधंदे स्थिर होतील की नाही. सोलापूर हे पंढरपूर तुळजापूर इ, क्षेत्रांचा जिल्हा असल्याने येथील समाजाची वृत्ती कशा प्रकारची आहे, त्यात कोणत्या सुधारणा हव्या. या नव्या पहाणीत व स्थानिक चौकशीत सहज लक्षात येण्याजोग्या गोष्टी गॅझेटिअरमध्ये नमूद केल्या, तर लेखनात जिवंतपणा येईल, त्यातील जडता कमी होईल, लोक ते जाणतेपणे वाचू लागतील व विचार करू लागतील.

सामान्य वाचकास आपल्या जिल्ह्याशी समरस होण्यासाठी गॅझेटिअर काय करू शकेल याचे स्थूल टिपण पुढील प्रमाणे: यात चर्चेनंतर फरक होऊ शकेल हे उघड आहे.

(१) जिल्ह्यातील महत्वाची स्थळे, केवळ ऐतिहासिक दृष्टचाच नव्हे, तर व्यापारी, औद्योगिक, सांस्कृतिक याही दृष्टीनी आपण एकवार पहावी अशी उत्सुकता वाचकास उत्पन्न व्हावी.

(२) यासाठी त्या जिल्ह्यातील समाजाचे (अ) ताणतणाव व वीण, ऐतिहासिक समालोचन (आ) व्यापारी व औद्योगिक महत्व, व भवितव्य (इ) सांस्कृतिक विशेष हे त्यास कळावे.

(३) एकंदर जिल्ह्याच्या सामान्य स्वरूपाची सर्वांगीण माहिती देऊन त्या जिल्ह्याची ओळख करून देणे.

(४) आपला जिल्हा दुसऱ्या शेजारपाजारच्या जिल्ह्याहून किती पुढे किंवा मागे आहे व तसे का याची सामान्य मीमांसा.

(५) पंचवार्षिक योजनेत आपल्या जिल्ह्यासाठी कोणकोणते प्रकल्प योजले होते, त्यात किती खर्च होणार होता, आढावा घेताना कोणते कमी पडले, किती खर्च झाला व तो कसा याची स्थूल कल्पना देणे.

(६) जिल्हयाच्या निकडीच्या गरजांचे स्वरूप मांडणे.

(७) एकूण योजनाबद्ध कार्यक्रम आपण किती पुढे किंवा मागे आहो, अशा रीतीने जिल्हयाच्या माहितीस जिवंतपणा आणणे, आणि शेवटी.

(८) सरकारने स्वतःस पुढील प्रश्न विचारावे व त्याची उत्तरे तयार ठेवावी.

(अ) या जिल्हयातून आपण एकूण कर किंवा अन्य रूपाने घेतले काय ?

(आ) त्या जिल्हयास परत दिले किती व कोणत्या स्वरूपात ?

(इ) यासाठी शासकीय खर्च किती झाला ?

ज्याला ऐतिहासिक दृष्टिकोन म्हणता येईल तो असा आहे. याने स्व-स्वरूप आरशात पाहिल्याप्रमाणे स्वच्छ दिसते, जनतेस व सरकारी अधिकाऱ्यांस जाग येते. आता जिल्हा परिषदा स्थापन झाल्या व तालुका निहाय स्थानिक लोकनियुक्त संस्था काम करू लागल्या. पुरेसे विकेंद्रीकरण झाले, ते यशस्वी करावयाचे व स्थानिक संस्था नुसते निवडणुकांचे अड्डे बनवायचे नसतील तर असा काही कार्यक्रम हाती घ्यावयास हवा.

या दृष्टीने मराठी गॅझेटिअरचा अवतार तयार करावयाचा तर ते आमूलाग्र नवीनच लिहावे लागेल. त्यासाठी ठिकठिकाणचे तपशील गाळून, ऐतिहासिक, भौगोलिक, सांस्कृतिक शैक्षणिक, आरोग्यविषयक असे स्थूल स्वरूपाचे आटोपशीर आकाराचे भाग लिहावे लागतील अशी कल्पना आहे. सरकारी लेखनात जर अधिक जिवंतपणा आणावयाचा असेल, ते अहवाल नुसते कथनरूपात करावयाचे नसतील, जनतेने त्यात लक्ष घालावे असे वाटत असेल व जिल्हानिहाय त्या त्या जिल्ह्याची काळजी करणारे नेतृत्व निर्माण करावयाचे असेल तर या दृष्टीनी प्रयत्न करणे जरूर आहे.



श्री. उषा मा. देशमुख

मराठी कथा : एक वाटचाल

एखादा वाङ्मयप्रकार असा असतो की त्याचे नाते माणसाशी जवळिकीचे, आपुलकीचे असते. त्या वाङ्मयप्रकाराचे आवाहन माणसाच्या सहजप्रवृत्ती इतके त्याच्याशी निबद्ध असते. दैनंदिन व्यवहारात मानवी व्यापार सतत चालू असतो. काही देवघेव होत असते. काही प्रसंग निर्माण होत असतात, काही घटना घडत असतात व त्यांचा परिणाम मनावर होत असतो. ती घटना किंवा तो प्रसंग एक व्यक्ती दुसऱ्या व्यक्तीला नटवून, सजवून, खुलवून इतकेच काय पण आपले सर्व कौशल्य पणाला लावून सांगत असते. त्याच्या मनावरील परिणाम अजमाविण्याचा प्रयत्न होत असतो. मग ती हितोपदेशातील गोष्ट असो की पंचतंत्रातील असो किंवा जी. ए. कुलकर्णी, दिलीप चित्रे, कमल देसाई, बापूराव बागुल, चंद्रकांत खोत यांची कथा असो हे सारे घडत असते. इतकी वाचक आणि वाङ्मयप्रकार यांची जवळीक इतरत्र नाही. लघुकथेच्या लोकप्रियतेच्या कारणमीमांसेत हेच कारण अत्यंत बलवत्तर ठरते.

कादंबरी, नाटक, कविता आणि ललित निबंध या वाङ्मयाच्या इतर प्रकारांपेक्षा कथेविषयी सर्वांनाच विलक्षण जिव्हाळा वाटतो. कथात्मक वाङ्मय-प्रकार हा अधिक जिव्हाळ्याचा वाटतो; याची कारणे माणसाच्या गोष्टी-वेल्हाळ स्वभावात सापडतात. मराठीतील इतर सर्व ललितवाङ्मयप्रकारांमध्ये कथेचा विकास व विस्तार इतका प्रकर्षाने होण्यामागचे सूत्र कोणते ? आज दोनशे-तिनशेच्या घरात निघणाऱ्या नियतकालिकांच्या दिवाळी अंकांतील कथा दोनतीन हजाराच्या घरात पोहचते, याच्या मागे कोणती मनोवृत्ती आहे ? रात्रीच्या वेळी एक एक चांदणी आकाशात लुकलुकू लागावी आणि बघता बघता सारे आकाश चांदण्यांनी गच्च भरून जावे तसे मराठी लघुकथेकडे बघितल्यावर वाटत रहाते. गेल्या दहा वर्षांत मराठी ललितवाङ्मयात कमालीचे परिवर्तन घडत आहे. काहींचा विकास होतांना लक्षात येतो आहे तर काहींचा

अनुक्रमणिका





विस्तार होत आहे. लघुकथा हा वाङमयप्रकार इतकी विविध रूपे घेऊन नव्या नव्या जाणिवांचा उन्मेष धारण करीत आहे; जाणिवांचा तळ गाठून त्यातून पारदर्शक असे जीवनदर्शन घडवीत आहे. एकीकडे मराठीकथेचा विकास होत आहे तर दुसरीकडे ती विविधांगांनी विस्तारत आहे.

पाश्चात्त्य कथेचा आलेख काढावयाचा झाला तर व्हाल्टेअरपासून सार्त्र, काम्यू पर्यंतची फ्रेंच कथा अत्यंत बांधीव स्वरूपात आपल्यासमोर येते. इंग्रजी-मध्ये मोंपासा पासून जेम्स जॉईस, व्हर्जिनियाऊल्फ, कॅथॅरिन मॅसफील्ड या कथाकारांनी कथेला आशय आणि अभिव्यक्तीद्वारा दिलेली समृद्धी डोळ्याआड करता येत नाही. चेकॉव्ह हा तर जागतिक कथासागरात दीपस्तंभासारखा तळपतो आहे. नवे प्रयोग, नव्या जाणिवा यांचा प्रत्यय सतत येत आहे. कथा आणि कादंबरी या दोन वाङमयप्रकारातील सीमारेषा स्पष्ट कळू नयेत इतके हे वाङमयप्रकार एकमेकात मिसळून जात आहेत.

मराठी कादंबरी, कविता आणि ललितनिबंध हे आधुनिक वाङमयप्रकार नाही म्हटले तरी इंग्रजी वाङमयाच्या अभ्यासाने आणि चिंतनाने इकडे मूळ धरू शकले आहेत. अव्वल इंग्रजीत कादंबरी, कविता, निबंध नव्हते असे नाही तर त्यांचे स्वरूप हे अत्यंत मर्यादित होते, दृष्टिकोण वेगळा होता. पण इंग्रजी वाङमयाच्या संनिकर्षामुळे हे वाङमयप्रकार आपले पूर्वरूप बदलवून एका वेगळ्या वळणाने पुढे सरसावले. मराठीतील कथा हा वाङमयप्रकार इतर ललित वाङमयप्रकारांच्या मानाने पृथगात्म आहे, सत्त्वशील आहे, परपुष्ट नाही. खऱ्या अर्थाने तो भारतीय आहे; आणि म्हणूनच हितोपदेशातील गोष्ट आणि आजची य. गो. जोशी यांची किंवा बाबूराव बागुल यांची कथा एका-नंतर एक वाचली तर त्यात भारतीय अस्मितेची एकात्मता जाणवल्यावाचून रहात नाही.

हितोपदेश-पंचतंत्रापासून लीळाचरित्र-दृष्टान्त-पाठापर्यंत, आख्यान कविते-पासून लावणी–पोवाड्यापर्यंत आणि अव्वल इंग्रजीच्या काळापासून आज-पर्यंतच्या लोकप्रिय झालेल्या मराठी कथेचे स्वरूप बघणे मोठे मौजेचे ठरणार आहे. प्राचीन मराठी कथेचे प्रयोजन म्हणजे 'शहाणे करून सोडावे ! सकळ जन' हे होते. त्या प्रयोजनाच्या प्राप्तीसाठी घटना निर्माण झाल्या, त्यातून पुढे काय ? हा प्रश्न निर्माण करण्यात आला आणि घटनांचा गोफ विणून कथेचे विश्व गुंफण्याचा प्रयत्न झाला. प्राचीन 'गोष्ट' ही प्रामुख्याने उपदेश करण्यासाठी जन्माला आली. संतांची आख्याने, स्त्रियांचे कहाणी वाङमय आणि पंचतंत्र–

हितोपदेश यांची परंपरा खांद्यावर घेऊन पुढे वाटचाल करणारी 'गोष्ट' ही आजच्या लघुकथेची पूर्वपीठिका म्हणता येईल.

अव्वल इंग्रजीतील 'रहस्यकथा' ही 'नवलकथा' या नावाने पुढे आली. तात्पर्य देणाऱ्या, नीतिबोध करणाऱ्या आणि उपदेशाचे वारे अंगात रोमरोमी भरलेल्या गोष्टी याच काळात खूप लिहिल्या गेल्या. त्यातही घटनाप्राधान्य दृष्टिआड झालेले नव्हते. गोष्ट ही प्रामुख्याने घटनाप्रधानच राहिली.

मराठी ज्ञानप्रसारकाच्या १८६२ च्या अंकात 'छायेची साक्ष' 'पुत्रशोक', हरपलेले रत्न व धाकटा कारकून' या गोष्टी 'नवल' म्हणून अवतरल्या. यावरून मराठी कथेच्या कक्षा नीतिबोधपर सीमारेषांवर सीमित न राहाता हळूहळू ती अद्‌भुताच्या, कल्पिताच्या नव्या सृष्टीत प्रवेश करू लागल्याचा देखावा दिसू लागतो. 'बालबोध मुक्तावली', सिंहासन बत्तिशी', 'हितोपदेश' या पुस्तकांमधून जणू हे बोधामृत सामान्य वाचकांना पाजण्यराची कशी अहमहमिका लागली होती हे स्पष्ट होते. सकल जन शहाणे करून सोडणे हे गोष्टीचे प्रयोजन मागे पडून बालवाचकांसाठी काही तरी अद्‌भुत आणि बोधप्रधान आशय निर्माण करून बालमनावर संस्कार करण्याचा प्रयत्न गोष्टीने केला.

ही गोष्ट एकीकडे नीतिकथा, बालमित्र, नीतिदर्पण अशा स्वरूपात अवतरत होती तर दुसरीकडे चंद्रहास्यबखर, बकासुराची बखर अशा पौराणिक गोष्टीचे रूप घेऊन अवतरत होती. आणि तिसरीकडे गुलसनोबर, हातिमताई, पर्शियन नाइट्स, यांचा वारसा घेऊन निर्माण होत होती. यावरून एक गोष्ट स्पष्ट होते की गोष्टीचा आत्मा हा अस्सल होता तर तिचा बाह्यवेष हा अद्‌भुत रोमहर्षक आणि शृंगारिक वर्णनासाठी खर्ची पडत होता. त्यातही सत्याचा जय व असत्याचा पराजय अशी नीतिसापेक्ष भूमिका व्यक्त होत राहिली. पुराण-कथांतील आदर्श व त्या आदर्शांचा जनसामान्यांच्या मनावरील पगडा व त्यातून धर्म अर्थ काम मोक्ष यांचे शिक्षण देणे ही भूमिका प्रामुख्याने गोष्टीतून व्यक्त झालेली दिसते. प्राचीन मराठी वाङ्मयातूनही हीच प्रेरणा प्रबळ झालेली होती,नाहीअसे नाही पण कथेतून तिला तरुण वाचकांच्या भाव-भावनांना आवाहन करावयाचे होते. त्यामुळे आपोआपच लावणी आणि पोवाड्यातून जसा शृंगार आणि वीर रसाचा प्रामुख्याने आविष्कार झाला तसाच कलेतूनही शृंगाराला प्राधान्य देण्यात आहे. वीरत्वाचे आदर्श, शृंगाराचे प्रलोभन, नीतिमत्तेचा प्रसार करणे अशी तिहेरी भूमिका अव्वल इंग्रजीतील कथेने स्वीकारली

अनुक्रमणिका

होती. त्यामुळे विविध स्तरातील वाचकवर्गाची मात्र चांगली सोय झाली. यातूनच तत्कालीन वाङमयाभिरुचीचा लंबक कुणीकडे झुकत होता याचे दर्शन घडते. नीतिमूल्याची शिकवण देणे व मनोरंजन करणे या हेतूमुळे 'अरबी भाषेतील सुरस आणि चमत्कारिक गोष्टी' कृष्णशास्त्री चिपळूणकर याना निर्माण कराव्या लागल्या. नीतिबोध. बालबोध आणि शृंगार व वीर रसाचा उत्कर्ष करणे असा कथेचा स्वभावधर्म ठरला. त्यासाठी घटना घडत होत्या, कुतूहल जागृती केली जात होती व जिज्ञासातृप्ती झाली पाहिजे याबद्दलची दक्षता घेतली जात होती. अजगराने एखादा प्राणी गिळून टाकावा तसा शृंगार–वीर–अद्‌भुत आणि कल्पनारम्य भडकपणाने गोष्टीला गिळून टाकले होते. इतकी ती नटवी, भडक झाली होती.

हरिभाऊ आपटे यांच्या सारख्या चतुर कथाकाराने या पार्श्वभूमीचा अत्यंत जाणीवपूर्वक व अचूकपणे उपयोग करून घेतला. जे कर्तृत्व त्यांनी कादंबरीवाङमयात घडवून आणले तीच अवस्था कथेची झाली. एखाद्या चित्रकाराने भडक रंगाच्या पार्श्वभूमीवर एखादे नाजुक चित्र रेखाटावे आणि प्रेक्षकांचे लक्ष त्या चित्रावर खिळून राहावे तसे हरिभाऊंच्या कथेचे झाले आहे. कादंबरीकार म्हणून प्रसिद्धी मिळाल्यावर कथालेखनास हरिभाऊनी सुरवात केली ही घटनाही अनपेक्षित नाही. 'करमणुकी'तून त्यांच्या गोष्टी छापल्या जाऊ लागल्या त्यामात्र कादंबरीसारख्या ऐसपैस, लांबलचक, पाल्हाळिक व प्रकरणबद्ध अशा होत्या. हरिभाऊ त्यांना 'स्फुट गोष्ट' असे नाव देतात; यावरून कादंबरी व गोष्ट यातील फरक हरिभाऊनी लक्षात घेतलेला दिसतो. हरिभाऊंच्या गोष्टीला कथेचे बांधीव स्वरूप आले नव्हते म्हणूनच की काय हरिभाऊ तिला 'स्फुट' हे विशेषण लावतात. याच काळातील मराठी नाटक, कादंबरी व कविता या वाङमयप्रकारावर इंग्रजी वाङमयाचा व विचारप्रणालीचा प्रभाव पडलेला दिसून येतो. तसा तो मराठी कथेवर नाही. फारसी, उर्दू आणि संस्कृत या भाषेतील कथावाङमयाचा आदर्श मराठी कथेने उचलला. हरिभाऊ आपटे यांनी मराठी कादंबरीला एक नवे वळण दिले ते इंग्रजीच्या प्रभावाने ! पण स्फुट गोष्टींच्या निर्मितीबाबत मात्र त्यांचे इंग्रजी कथेकडे लक्ष गेलेले दिसत नाही. अर्थात् ही गोष्ट अनिष्ट झाली असे म्हणता येत नाही, कारण त्यामुळे इतर वाङमयप्रकारापेक्षा मराठीकथा ही बऱ्याच अंशी पृथगात्म राहिली. हरिभाऊंच्या पूर्वीच्या कथेची अवस्था ही बहुतांशी भाषांतरित, अनुकरणात्मक आणि अद्‌भुतरम्यतेत वावरणारी अशी होती. हरिभाऊंनी शृंगारात आणि अद्‌भुतात गुरफटलेल्या

मराठीकथेला पहिल्याप्रथम वास्तवात आणले. राजाराणीच्या कल्पित वातावरणात रमणाऱ्या वाचकाला जणू कानाला धरून समाजात व मध्यमवर्गीय कुटुंबात फिरवून आणले. व्यक्ती–कुटुंब–समाज यांचा अपरिहार्य संबंध व त्यातून फुलत जाणारे जीवनदर्शन ज्या ताकदीने आणि सामर्थ्याने हरिभाऊनी कादंबरीच्या क्षेत्रात घडविले तसे त्यांना कथाक्षेत्रात घडविता आलेले नाही. तसा त्यांनी जीव तोडून प्रयत्न केला पण कादंबरीत मिळालेले यश कथेमध्ये मिळू शकले नाही, असे का व्हावे? याचे उत्तर हरिभाऊंच्या लेखननिर्मितिमागील भूमिकेत सापडते. कादंबरी या वाङ्मयप्रकारनिर्मितीत हरिभाऊ रंगून जातात, एकरूप होतात. कथालेखनामागील प्रेरणा आणि प्रयोजन 'करमणुकीतीं'तील स्फुट-कर्त्याच्या सूचनेजवळ काही जागा भरावयाची यातून शोधता येईल, वाङ्मयाच्या आकृतिबंधाविषयी त्यांना जाणीव होती पण कादंबरीचा अनिर्बंध सैलपणा हा हरिभाऊंच्या प्रतिभेला मानवणारा होता त्यामुळे 'स्फुटगोष्ट' असे म्हणून जरी त्यांनी 'अपकाराची फेड उपकारांनी' किंवा 'काळ तर मोठा कठीण आला' या कथा लिहिल्या असल्या तरी त्या म्हणजे लघुकादंबऱ्या ठराव्या इतक्या ऐसपैस झाल्या आहेत. यावरून एकच गोष्ट सिद्ध होते की हरिभाऊंमधील कलावंत हा जीवनदर्शनावर आपले लक्ष केंद्रित करतो. आकृति-बंधाची तितकीशी फिकीर करण्याची आवश्यकता त्याला वाटत नाही. हरिभाऊंच्या 'संतसखूबाई' या नाटकात आढळणारी म्हाळसाबाई आणि भीमा या राधाबाईचे रूप घेऊन स्फुटगोष्टीत अवतरतात. या नाटकातील दुबळा दिगंबरपंत म्हणजे स्फुटगोष्टीतील गोविंदराव होय. या दोन भिन्न वाङ्मय-प्रकारातील निर्मितीत व व्यक्तिदर्शनात सारखेपणा का येतो? याचे कारण म्हणजे हरिभाऊंची या व्यक्ती निर्माण करण्यामागची भूमिका होय. एक सुष्ट आणि एक दुष्ट अशा भिन्न स्वभावाची माणसे एकत्र आणून त्यांच्यात होणाऱ्या संघर्षातून सत् पक्षाचा जय आणि असत् पक्षाचा पराजय होणे अपरिहार्य ठरते. 'अपकाराची फेड उपकाराने' या कथेत प्रकरणाला शीर्षक देऊन कथावस्तूची उकल करण्यासाठी निवेदनाचा आधार घेतला आहे. कादंबरी आणि कथा या दोन वाङ्मयप्रकारातील फरक लक्षात घेऊनही 'काळ तर मोठा कठीण आला' आणि 'अपकाराची फेड उपकाराने!' या कथांचा तोंडवळा कादंबरीसदृश झाला आहे.

वास्तविक घटना, प्रसंग, व्यक्ती यांच्या साहाय्याने गोष्टीचे कथानक आपोआपच साकार होत असते. त्यातील प्रसंग आणि व्यक्ती यांची वाचकांना आपोआपच ओळख होणार असते. पण हरिभाऊंचे एवढ्याने

समाधान होत नाही ते 'वाचक हो !' अशी साद घालून अमुक व्यक्ती, अमुक प्रसंगी अमुक प्रकारे का वागली– याचे तपशीलवार स्पष्टीकरण करतात. समकालीन वाचक हा बुद्धीने बालसदृश असल्याचा हा परिणाम असावा का ? 'अपकाराची फेड उपकाराने' या कथेचा शेवट या दृष्टीने लक्षात घेण्यासारखा आहे. 'आणि पितृमरणाचे शोकात इतर गोष्टी विसरून गंगू व गोविंदराव बापाच्या आणि राधाबाई व जावईबुवा आपल्या सासऱ्याच्या, उत्तर कार्यासाठी मकरसंक्रमणाचे दिवशीच काशीला जाऊन पोचली. त्यांच्या प्रत्येकाच्या मनास तो दिवस कसा वाटला असेल ! जनार्दनपंत वृद्धच झाला होता, तो कधीतरी इतक्यात वारणारच होता, हे उघडच आहे" जो उघडच आहे तो तपशील देण्याची आवश्यकता तरी का भासावी ?

'काळ तर मोठा कठीण आला !' ही गोष्ट ऐसपैस आहे. रामजीबाबा धायगुडे आणि जनाबाई यांचे आपल्या जनावरांवरील प्रेम आणि त्या प्रेमापायी त्यांना झालेल्या मानसिक यातना हरिभाऊंनी मोठ्या विस्ताराने रंगविल्या आहेत. भयानक अशा दुष्काळाचे चित्र हरिभाऊंनी अशा काही गहिऱ्या रंगात रेखाटले आहे की वाचक थक्क होतो आणि त्या दारिद्र्याने दुःखी बनतो. ही वास्तवजीवनाची अनुभूती त्याकाळात अपेक्षित नव्हती ती कथेत हरिभाऊंनी सर्वप्रथम आणली. तसेच वातावरण निर्माण करण्याची किमया हरिभाऊंच्या पूर्वीच्या गोष्टीत क्वचितच आढळत होती; त्यामुळे हरिभाऊंच्या या गोष्टीनी वाचकांच्या मनाची पकड घेतली. त्यांची भाषा साधी, सरळ व ओघवती असूनही चित्रमयी आहे.

'तीन फुले', 'गेलेला आनंद', 'दोन पेले' या गोष्टी आकाराने लहान असून रूपककथा सदृश अशी त्यांची रचना झाली आहे. मानवी मनात निर्माण होणाऱ्या इच्छा, आकांक्षा, ध्येये आणि समाजात त्यांना मिळणारा प्रतिसाद, त्यांच्या वाट्याला येणारे दुःख यांचे सूचक आणि वेधक चित्र तीन फुलांच्या प्रतिकांमधून हरिभाऊ निर्माण करतात. जीवनाची क्षणभंगुरता आणि ते जगण्यासाठी करावी लागणारी धडपड यांचे मोठे प्रत्ययकारी वर्णन हरिभाऊ करतात. 'गेलेला आनंद' या कथेची वीण ही सुखदुःखात्मक भावभावनांच्या ताणाने घातली गेली आहे. सुख आणि दुःख, आशा आणि निराशा या द्वद्वांची जीवनात होणारी असह्य जाणीव हरिभाऊंनी शब्दांकित करण्याचा प्रयत्न केला आहे. या दोन मनोवृत्तींचा आविष्कार

करून त्यांनी जीवनालाच जणू छेद देण्याचा प्रयत्न केला. खऱ्या अर्थाने 'भाव कथा' हरिभाऊंनी लिहिली. 'डिस्पेप्शिया' याही कथेत एका क्षुल्लक विषयातून फार मोठा आशय व्यक्त केला आहे, एका पत्राच्या घोटाळ्यामुळे व्यक्तिमनांची झालेली तगमग, त्यातून माणसाची जगण्याची आसक्ती आणि त्याला मृत्यूची वाटणारी भीती यांचे सतत चिंतन हरिभाऊ करतांना दिसतात. या चिंतनाला परिणामकारक आणि कलात्मक पातळीवर नेण्याची किमया हरि-भाऊंच्या प्रतिभेमध्ये आहे. त्यामुळे 'स्फुटगोष्टी भाग १ ला' मधील कथांमध्ये हरिभाऊंनी मांडलेले जीवनविषयक चिंतन व त्यातून मृत्यू ही या जीवनातील एक अपरिहार्य व अटळ घटना आहे तिची भीती, दुःख वाटता उपयोगी नाही असे आपले जीवनविषयक तत्वज्ञान व्यक्त केले आहे. वास्तव जीवनाची आणि मृत्यूची सुजाणपणे केलेली पारख त्या काळात नवीन होती.

मराठी कथेच्या संदर्भात हरिभाऊंची परिस्थिती मिडास राजाप्रमाणे होती. त्याने ज्या ज्या पदार्थाला स्पर्श करावा त्याचे सोने व्हावे त्याप्रमाणे हरिभाऊंच्या प्रतिभास्पर्शामुळे या गोष्टींचे सोने झाले आहे. मानवी मनात निर्माण होणाऱ्या आशा आकांक्षा, नव परिणीत पतिपत्नीमधील कृतककोप व त्याचा गोड शेवट 'पहिले भांडण' मधून प्रगट करतात.

अवास्तवात, काल्पनिकात, अद्भुतात आणि भाषांतरात अडकून पड-लेल्या मराठी कथेला हरिभाऊंनी बंधमुक्त केले. तिला त्यांनी वास्तवता दिली. कुटुंबात आणि समाजात घडणाऱ्या घटना आता गोष्टींचा विषय होऊ लागल्या. निसर्ग आणि मानवी मन यांच्या भावसंबंधाची जाणीव हरिभाऊंनी व्यक्त केली. भावनांच्या उत्कटतेला प्राधान्य दिले. आणि जीवनदर्शनाचे परिमाण मराठी-कथेला मिळवून दिले.

मराठी कथाविश्वात व्यक्तिमनातील भावभावनांची उकल मनोज्ञतेने करणारे सर्वप्रथम लेखक हरिभाऊ होते. अनेक पदरी जीवनाचे धागे उलगडून दाखविण्याचे कार्य त्यांची गोष्ट करते. हरिभाऊंच्या कथेला वाचक नसतो तर श्रोता असतो. त्यांची शैली पाल्हाळिक आहे, नाही असे नाही पण त्यामागे असलेली सहृदयता मोठी आहे. व्यक्तिमनांची उकल, भाव-भावनांची उत्कटता, वातावरणाची वेधकता, व्यक्तिदर्शनातील स्पष्टता आणि जीवनदर्शनाची जाणीव हरिभाऊपूर्व मराठी कथेला नव्हती ती हरिभाऊंनी कथेत निर्माण केली. हरिभाऊंच्या स्फुट गोष्टींची प्रकृती पंचतंत्र हितोपदेशी कथेपेक्षा दिवाकर कृष्णांच्या कथेच्या प्रकृतीला जुळणारी होती. एक प्रभावी

पृथगात्म असा वाङमयप्रकार म्हणून आपल्या कथेचा विचार हरिभाऊंनी केलाच नाही. तरीदेखील आधुनिक मराठी कथेची परिमाणे त्यांच्या कथेतून गोचर होतात हे हरिभाऊंचे खरे सामर्थ्य आहे.

मराठी कादंबरीच्या संदर्भात जे कार्य हरिभाऊंच्या कादंबरीने केले तसेच मराठी कथेच्या संदर्भात थोडेफार केले आहे. स्वतःचा असा ठसा त्यांनी मराठी कथेवरही उमटविला आहे. एकप्रकारची निरंकुशता हरिभाऊंच्या वाङमयनिर्मितीला प्राप्त झाली होती. या उलट गुर्जरांची परिस्थिती वेगळी होती. त्यांना हरिभाऊंसारख्या समर्थ लेखकाशी टक्कर देऊन स्वतःचे स्थान निश्चित करावे लागले होते. जवळ जवळ दहाबारा वर्षे एकाच काळात हरिभाऊ व गुर्जर व इतर कथालेखक कथानिर्मिती करीत होते. हरिभाऊंपेक्षाही गुर्जरांना 'गोष्ट' आणि 'कथा' यातील फरक वरवर बघितले तरी कळला होता हे स्पष्ट दिसून येते. कथालेखनामागील भूमिकेतील भिन्नताही या दोन कथाकारांच्या बाबतीत दिसून आली. दोघेही कादंबरीकार आहेत; दोघांचे लेखन नियतकालिकातून समांतरपणे प्रकाशित झाले ही परिस्थिती सारखी असूनही 'करमणुकी'त पान कोरे सुटते म्हणून गोष्ट लिहिणारे हरिभाऊ आणि वाचकाच्या अभिरुचीचा लंबक कुणीकडे झुकतो आहे याची जाणीव ठेवणारे गुर्जर यात तफावत निर्माण झाली आहे.

बंगाली कथेला आत्मसात करून तिला मराठी बनविण्याची एक नवी पद्धती हाताळून गुर्जरांनी कथेला नावीन्य आणले. गुर्जरांची कथा हरिभाऊंच्या पान्हाळापासून स्वतःला सावरण्याचा प्रयत्न करू लागली. प्रकरणांना तिने मुक्ती दिली आणि घटनांना प्राधान्य देऊन मृदु विनोद कथेत आणला. संवादाशिवाय कथेला नाट्यात्मकता येणार नाही हे अचूकपणे जाणून हलके हलके साधे सरळ संवाद कथेत येऊ लागले. सुशिक्षित, उच्चभ्रू, स्त्रीशिक्षणाचा प्रभाव असलेले सुशिक्षित स्त्रीपुरुष यांचा मेळावा गुर्जरांच्या कथेत भेटतो. वामन मल्हार, ना. सी. फडके, डॉ. केतकर यांच्या कादंबरीत येणारी स्त्री व गुर्जरांच्या कथेतील स्त्री ही एकच आहे, सुशिक्षित स्त्रीचे प्रेमानुभव चितारण्याचे कौशल्य गुर्जरांनी दाखविले आहे. विवाहपूर्व प्रणयाचा विषय निवडून त्यांनी कथा लिहिली; हळूहळू कादंबरीकडून लघुकथेकडे वाचकांचे लक्ष वेधण्याचे काम गुर्जरांची ही कथा करू लागली. दिवाकर कृष्णांच्या कथेची पार्श्वभूमी जणू गुर्जरांनी तयार करून ठेवली. तिची वाचनीयता अधिकच वाढविली. निर्मळ विनोदाच्या साहाय्याने गुर्जरांनी कथानकाची केलेली गुंफण

अनुक्रमणिका

आणि अत्यंत नाटयमय संवाद यातून मध्यमवर्गीय, सुखवस्तू समाजाचे गृहजीवन गुर्जरांच्या कथेने निर्माण केले. त्यातही उतरणारा कमालीचा जिव्हाळा, स्त्रीविषयक उदार दृष्टिकोण आणि समानतेचा तिचा अधिकार या संदर्भात अत्यंत हळुवार आणि मुदुमुलायमपणे कथेची गुंफण गुर्जर करतात, त्यामुळे अनुभव घेण्याची व तो आशयातून अभिव्यक्त होण्याची पद्धती खास त्यांची स्वतःची होती व हरिभाऊंपेक्षा वेगळे काही निश्चित करून दाखविण्याची जिद्द त्यांच्या लेखनात स्पष्ट दिसते.

गोष्टीला कथात्म बनविले ते प्रामुख्याने गुर्जरांनी घटनातील सामर्थ्य, त्या घटनांच्या साह्याने निर्माण होणारे प्रसंग व ते प्रसंग ज्या व्यक्तींच्या संदर्भात घडतात त्या व्यक्ती यांचे मोठे सुंदर आणि अपरिहार्य असे कथाविश्व गुर्जरांनी गुंफले. ज्या भूमिकेतून हरिभाऊंनी स्फुटगोष्टीकडे बघितले ती भूमिका गुर्जरांची नव्हती. गुर्जरांच्या पावलावर पाऊल टाकून पुढे जाणारे कथालेखक बघितल्यावर दिवाकर कृष्णांनी मराठी कथेला गोष्टीच्या तावडीतून सोडविले हे विधान पुन: एकदा तपासून बघावे लागते.

दिवाकर कृष्णांची लघुकथा एकदम वाचनीय आकर्षक, कथाप्रधान झाली असे नाही तर तिचे धागेदोरे हरिभाऊ-गुर्जरात आहेत. हरिभाऊंच्या कथेतील सरलत्व आणि गुर्जरांच्या कथेतील मृदुविनोद दिवाकर कृष्णांच्या कथेने आत्मसात केला नसेल पण घटनाप्राधान्य व पूर्वकथेचा संस्कार त्यांनी सोडलेला नाही. 'दंडकारण्यातील प्रणयिनी' काय किंवा 'मृणालिनीचे लावण्य' या कथात घटनांना असलेले प्राधान्य, त्या घटनांमधून निर्माण होणारे नाटयपूर्ण प्रसंग व ज्या व्यक्तींच्या संदर्भात ते प्रसंग घडतात त्या व्यक्ती दिवाकर कृष्णांच्या आधीच्या कथेने दिलेल्या होत्या. दिवाकर कृष्णांनी भर घातली ती भावनांच्या आंदोलनांची ! प्रणयातील पराभूत व्यक्तींची ! आणि अत्यंत भावविवश जगाची ! शब्दांची पुनरावृत्ती ही नवी नाही. मेघदूत आणि बालकवी यांच्या प्रभावातून ती येते. तरीपण मानवी मनाचे विविध खेळ न्याहाळण्याचे सामर्थ्य त्यांच्या प्रतिभेत होते. गुर्जरांच्या कथेपेक्षा दिवाकर कृष्णांची कथा ही अधिक बांधेसूद झाली. संवेदनांचे जग जागे करण्याचे सामर्थ्य तिच्या अंगी आले. व्यक्तिमनांना दिलेले महत्त्व, भावनांची तरलता व जाणिवांची सूक्ष्मता दिवाकर कृष्णांनी कथेला मिळवून दिली. पाश्चात्य कथेला जे तीनचार शतकांमध्ये करता आले नाही ते मराठी कथेत हरिभाऊ, गुर्जर आणि दिवाकर कृष्ण यांनी दोनतीन दशकात घडवून आणले. दिवाकर कृष्णांच्या

उदयापूर्वी त्यांना पार्श्वभूमीसारखे असलेल्या गुर्जरांच्या कथेने पुढची पायाभरणी केली. जी कथा श्रवणावर काम भागवित होती ती वाचनीय करण्याचे कार्य गुर्जरांचे आहे. पाण्याचा प्रवाह अडलेला असावा आणि तो अडसर काढताच पाणी धो धो वाहू लागावे तसे या काळातील कथेचे झाले. आशयातील पाल्हाळाचा, कृत्रिमतेचा अडसर काढण्याचे कार्य प्रामुख्याने गुर्जरांच्या कथेने केले.

मनमुक्तपणे साकार होऊ पाहणाऱ्या कथेला फडके यांनी तंत्राच्या चौकटीत बसविले. कलेपेक्षा कारागिरीला महत्व आले. सुरवात, निरगाठ आणि उकल वगैरे परिभाषा मराठी कथेला पचवावी लागली. त्रिकोण चौकोनाची खैरात झडली. प्रणयाचा कैफ कथेला चढला. त्यामुळे ती लोकप्रिय झाली. मनोरंजन करू लागली. विविधांगांनी मराठी कथा विस्तारत गेली. फडके–खांडेकर यांच्या आदर्शाचे अनुकरण करीत इतर कथाकार अक्षरशः धावू लागले. ज्याना अनुकरण साधले ते टिकले, ज्याना साधले नाही ते मागे पडले.

पाश्चात्य कथेचा फार मोठा प्रभाव या काळात मराठी कथेवर पडला. पो, मोंपासा, चेकॉव्ह, ओहेन्री, टुर्जिनेव्ह, गॉर्की या कथालेखकाचे कथानुकरण करण्याचा प्रयत्न विशेषत्वाने होऊ लागला. स्वभावचित्रे, व्यक्तिचित्रे, रूपक-कथा, प्रेमकथा, नीतिकथा अशा पद्धतीने कथा आकारास येऊ लागली. भावानुभव घेण्याच्या व तो साक्षात करण्याच्या पद्धतीत तोच तो पणा आला कारण त्यात एक साचेबंदपणा निर्माण झाला, ही कथा बहुरंगी झाली पण हा रंग कायमचा टिकणारा नव्हता; नवकथेने हा रंग उडवून लावला.

माणसाच्या अस्तित्वाची त्याला होणारी जाणीव, महायुद्धाचे भयानक परिणाम, मूल्यऱ्हास आणि यंत्रयुगाचा माणसाला भरडून टाकण्यामागील जीवनसंघर्ष यामुळे नव्याने व वास्तवाच्या कटुतेला सामोरे जाण्याचा प्रयत्न सर्वच जागतिक वाङमयाने केला. मराठी कथा त्याला अपवाद नाही. माणसाची अस्तित्व– जाणीवच त्याला निरर्थक वाटू लागली. नीतिनिरपेक्ष मोकळेपणा मिळविण्यासाठी तो धडपडू लागला. व फ्रॉईडच्या मनोगाहनाने त्याचे लक्ष आकर्षित करून घेतले. या सर्व वातावरणाचा परिणाम मराठी वाङ्मयावर झाला. मराठी कथेतही हा परिणाम सुस्पष्ट झाला.

आजची नवकथा ही तंत्र, आशय विषय आणि शैली या दृष्टीने विविधतेने नटलेली आहे. ती लघु आणि दीर्घांच्या मिठीतून सुटलेली आहे. अविषयाचे बंधन तिला राहिले नाही. अमूर्ताला मूर्त करण्याचे, अचेतनाला सचेतन करण्याचे

सामर्थ्य तिच्यात अवतरू लागले, व्यक्तिमनांच्या तळाशी जाऊन विविध मानसिक प्रवृत्तीच्या जाणिवांचा तळ शोधण्याचे सामर्थ्य कथेच्या ठिकाणी आले आहे. अनुभवाच्या विविध पातळ्यावर जाऊन तो न्याहाळण्याचे सामर्थ्य कथेच्या ठिकाणी आले आहे. कथानकाची चौकट तिला पुरेशी वाटत नाही. भावकथेचे स्वरूप कधी तिला येते. ती अधिक वास्तवजीवनस्पर्शी झाली आहे. अन्तर्मुख झाली आहे.

परंतु असे जरी असले तरी जुन्या कथेशी नवकथेचे काही नाते नाहीच असे दिसत नाही. आजही दिवाकर कृष्ण आणि खांडेकर यांच्या कथेतील घटनात्मकता अरविंद गोखले, जी. ए. कुलकर्णी यांच्या कथेत आपल्याला दिसते. रघुवीर सामंतांची व्यक्तिचित्रे माडगूळकरांच्या माणदेशी माणसांशी नाते सांगू लागतात. गुर्जरांनी मराठी कथेला शिकविलेला प्रणय फडक्यांच्या कथेत परिणत झालेला दिसतो. कथानकाची बंधने तोडून मोडून नवकथा सिद्ध होण्याचा प्रयत्न करीत असली तरी कुतूहल निर्मिती व जिज्ञासातृप्ती ती करीतच आहे. पुनः एकदा लघुत्व मागे सारून हरिभाऊ कालीन दीर्घत्व आज कथा स्वीकारत आहे. 'श्रीशिल्लक' आणि 'चूकभूल' या कथा एकानंतर एक वाचल्या तर काय जाणवते ?

नवकथेच्या आंतरिक आणि बाह्य जडणघडणीत मानवी जीवनाची स्थित्यंतरे प्रगट झालीत. सर्व वाङमयप्रकारात तसे झाले आहे. त्यामुळे तिच्यात बदल झाला. लेखकाचे व्यक्तिमत्त्वच कथेतून जाणवू लागले; व आशय आणि अभिव्यक्तीची एकात्मता अधिक स्पष्ट झाली.

हरिभाऊकालीन कथेची धडपड 'शहाणे करून सोडावे सकळ जन' ही होती. फडके खांडेकरांनी पुनःप्रत्ययाचा आनंद कथेतून दिला. आजची कथा मनोरंजन किंवा वाचकांना शहाणे करून सोडणे हे प्रयोजन न मानता ती अधिक दर्शनात्मक झाली आहे. तिचीही एक स्पष्ट मर्यादा आता जाणवू लागली आहे. हरिभाऊकालीन वाचक आणि आजचा वाचक यातील अंतर लक्षात घ्यावे लागते. म्हणून तिने वाचकानुरंजन करणे सोडून दिले पाहिजे.

मराठी-कथा पृथगात्म कशी आहे हे हरिभाऊंच्या कथेच्या साह्याने लक्षात घेतल्यावर आज विलक्षण जिव्हाळा आणि अनौपचारिकपणे वास्तव जीवनाचे जे चित्रण कथाकार करीत आहेत, तिच्यातील पृथगात्मकताही लक्षणीय झाली आहे. बापूराव बागुल, शंकर पाटील, चंद्रकांत खोत, द. मा. मिरासदार, व्यंकटेश माडगूळकर, आनंद यादव, रा. रं. बोराडे

या व इतर सर्व कथाकारांनी ग्रामीण जीवनाचे वास्तव चित्रण तर केलेच पण त्यातही बापूराव बागुलांसारख्या कथाकाराने 'मरण स्वस्त होत आहे' मधून माणसाची अस्तित्ववेणा मोठ्या विदारक पद्धतीने साक्षात केली. या ग्रामीण कथेतही सरळ दोन भाग पडतात. एक म्हणजे ही कथा गावाकडील गोष्टीसारखी असते. अतोनात कष्ट करूनही जीवनात सुखाचे दोन घासही मिळत नाहीत म्हणून व्यथित होणाऱ्या कामकरी जगताची वेदना प्रामुख्याने या कथेतून व्यक्त झाली तर दुसऱ्या पद्धतीची कथा म्हणजे बापूराव बागुल यांची कथा! मुंबई सारख्या महानगरात माणसामाणसात असलेली 'अर्था'ची व्यस्तता, 'विशिष्ट अधिकार नाकारल्यामुळे येणारी संतप्ततेची ऊर्मी व श्रीमंत व गरीब यात पडत जाणारी सततची खोल दरी, त्यातून येणारी विषण्णतेची जाग व त्याचा होणारा परिणाम याचे अत्यंत जिवंत व जातिवंत पण तितकेच विदारक चित्र या कथेतून व्यक्त होत आहे. या कथेतील जाणिवा जशा अस्सल आहेत तशीच तिची अभिव्यक्तीही अस्सल आहे. मराठी मातीतून ती जन्माला आली आहे.

'काळ तर मोठा कठीण आला' या कथेपासून 'मरण स्वस्त होत आहे' पर्यंतचा मराठी कथेचा धावता प्रवास बघितला की मध्यंतरी ही कथा परपुष्ट होत असताना दिसत होती पण आज पुनः तिची पृथगात्म वाटचाल सुरू असल्याचे जाणवते.

◆ ◆ ◆

वाचकांचा -पत्रव्यवहार —

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

यांसी, सप्रेम न. वि. वि. —

तुम्ही रुग्णालयांतून घरी वाईस आल्याचे डॉ. मराठे यांनी कळविले आनंद वाटला. मुद्दाम पत्र लिहीत आहे ते एवढ्यासाठी की जून १९७४ च्या नवभारतांत तुमचा 'शिवाजीची राज्य पद्धति' हा लेख आलेला वाचला. तो मला विचारप्रवर्तक व अभ्यसनीय वाटला. सुटी प्रत नाही म्हणून तो मी एकच निराळा जपून ठेवला आहे. कळावे ही विनंति.

वाई

दि. ८-८-७४ दत्तो वामन पोतदार





प्रा नागनाथ कोत्तापल्ले

मर्ढेकरपूर्व आणि रविकिरण मंडळानंतरची कविता

मर्ढेकरांच्या कवितेपासून मराठी कवितेत आमूलाग्र बदल झाला ही उघड गोष्ट आहे. तेव्हा मर्ढेकरी कविता अशा कोणत्या वैशिष्टयासह अवतरली ? की ज्यामुळे पुढची सगळीच कविता अंतर्बाह्य बदलली ? मर्ढेकरांचा विचार करताना समीक्षक नेहमीच ही कविता इंग्रजी वळणाची आहे असे म्हणतात. गो. वि. करंदीकर तर असे म्हणतात की, " काहीसे गमतीने असे म्हणता येईल की, पाश्चात्य नवकवींच्या परंपरेतील एक कवी मराठीतून लिहीत होता त्यांचे नाव मर्ढेकर ! "[१] रा. श्री. जोग यांनी तर लिहिले आहे की, हा कवी इंग्लंडला जाऊन आल्यानंतरच यांची कविता बदलली.[२] तेव्हा प्रश्न असा आहे की, मर्ढेकरांची कविता खरोखरच पाश्चात्य कवितेच्या प्रभावाने निर्माण झालेली आहे ? तसेच जागतिक नवकवितेच्या संदर्भात म्हणजेच पर्यायाने मर्ढेकरी कवितेच्या संदर्भात आणखी काही कारणे नोंदवली जातात त्यापैकी दुसरे महायुद्ध, यंत्रयुग, फ्रॉईड तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव इत्यादी. तेव्हा मर्ढेकरी कवितेचा संबंध मराठी काव्यपरंपरेशी आणि मराठी विश्वाशी नाहीच का ? गंगाधर गाडगीळांनी हा संबंध तुकारामाशी आहे असे मत व्यक्त केले आहे.[३] अर्थात ते कवितेतील आशयाच्या आणि विडंबनाच्या संदर्भात. परंपरेच्या संदर्भात नाही. परंतु मर्ढेकरांच्या कवितेची मुळे त्यांच्या आधीच्या कालखंडात आहेत की नाहीत ? असा खरा प्रश्न आहे. (अर्थात पाश्चात्य कवितेचा परिणाम त्यांच्या कवितेवर नाहीच असे मात्र नाही.)

(२)

मर्ढेकरांपूर्वी लिहीत असलेले प्रमुख कवी म्हणजे कुसुमाग्रज, अनिल, बा. भ. बोरकर, अनंत काणेकर, ना. घ. देशपांडे आणि केशवकुमार हे होत.

या सहा कवींनी मराठी काव्यपरंपरेत दुहेरी कार्य केलेले आहे. एक म्हणजे रविकिरण मंडळाने मराठी कवितेत निर्माण केलेली कोंडी फोडण्याचे कार्य आणि दुसरे म्हणजे मर्ढेकरांसारखा कवी निर्माण होईल याची पार्श्वभूमी निर्माण करणे.

या कवींनी असे कोणते प्रयत्न केले की, ज्यामुळे ही कविता मर्ढेकरांच्या आधीची कविता वाटावी आणि तरीही रविकिरणमंडळाची कोंडी फोडण्यास

---

१. नवता आणि परंपरा. २. प्रदक्षिणा. ३. खडक आणि पाणी.



समर्थ ठरावी ? या कवींना काळाने तर मोठे केलेले नाही ? असे प्रश्न या कवींच्या संदर्भात विचारता येतील. आणि या प्रश्नाच्या उत्तरातच मर्ढेकरपूर्व कविता मर्ढेकरांना जन्म देण्यास थोडया का अंशाने होईना कारण झालेली आहे हे सिद्ध होईल; आणि मर्ढेकरांचे नाते मराठी कवितेच्या परंपरेशी अतिशय जवळचे आहे हेही लक्षात येईल.

(३)

रविकिरणमंडळाने मराठी कवितेमध्ये कोणत्या प्रकारची कोंडी निर्माण करून ठेवलेली होती याची सविस्तर चर्चा करण्याचे या ठिकाणी प्रयोजन नाही. अनुषंगाने ही चर्चा येईलच. उपरिनिर्दिष्ट कवी लिहीत होते तेव्हा रविकिरणमंडळ भरभराटीत होते. त्यामुळे वरील सर्व कवींच्या सुरुवातीच्या कवितेवर रविकिरण मंडळाच्या कवितेचा प्रभाव पडणे स्वाभाविक होते. अनिल तर १९२० पासून लिहीत होते. 'फुलवात' हा त्यांचा गीतसंग्रह १९३२ साली प्रसिद्ध झाला. उत्कटता हा विशेष सोडला तर 'फुलवात' मधील कवितांची प्रकृती रविकिरण मंडळाच्या कवितेसारखीच आहे. कुसुमाग्रज साधारणतः १९३० पासून लिहू लागले. १९३३ साली प्रसिद्ध झालेला 'जीवनलहरी' हा संग्रह रविकिरण मंडळाच्या प्रभावापासून बराच दूर होता तरी स्वतंत्र अस्तित्व सिद्ध करू शकण्यास असमर्थच होता. १९२७ पासून लिहीत असलेले बोरकर १९३० साली प्रसिद्ध झालेल्या 'प्रतिभा' या संग्रहात एकदोन कविता वगळता परभृतच दिसतात.

एकंदरीत १९३५ च्या पुढे या तीनही कवींना आपली स्वत:ची अशी 'नस' सापडू लागली होती असे दिसते. ना. घ. देशपांडे यांच्या 'शीळ' पूर्व कविता या प्रभावातून सुटू शकल्या नाहीत. काणेकरही याला अपवाद नाहीत. परंतु पुढे पुढे या दोघांचीही कविता संपूर्णतः बदलली आणि मर्ढेकर पूर्व कवितेत तिला मानाचे स्थान प्राप्त झाले.

केशवकुमारांच्या 'झेंडूच्या फुलां'चा विचार येथे करावयाचा आहे तो मर्ढेकरपूर्व कविता म्हणूनच. रविकिरण मंडळाच्या कवितेचे विडंबन हे तिचे ध्येय होते. एका अर्थी ह्या कवितेने मराठी कवितेला धोक्याचा कंदील दाखविला. हे जरी खरे असले तरी ती नुसत्या तात्कालिक विडंबनातच गुरफटली नाही ही गोष्ट महत्वाची.

एकंदरीत या सर्व कवींना सुरुवातीच्या काही कविता अथवा एखादा संग्रह गमवावा लागल्यानंतरच वरील कवींना तत्कालीन कवितेच्या स्वरूपाचे आकलन झाले आणि म्हणूनच त्यांची कविता काही वेगळे करू शकली.

या ठिकाणी साधारणतः १९४५ पर्यंतची त्या त्या कवीची कविता विचारात घेतली आहे. कारण १९४५ च्या पुढे मराठी कवितेचे अवकाश मर्ढेकरांनी भरून गेलेले आहे. एकंदरीत अनिलांच्या 'भग्नमूर्ती' (१९४०); 'निर्वासित चीनी मुलास,' (१९४३) आणि 'पेर्तेव्हा' (१९४७) या संग्रहांचा; कुसुमाग्रजांच्या 'विशाखा' (१९४२) या संग्रहाचा; ना. घ. देशपांडे यांच्या 'शीळ' आणि काणेकरांच्या 'चांदरात' मधील कवितांचा विचार येथे अभिप्रेत आहे. तसेच केशवकुमारांच्या 'झेंडूच्या फुलांचा'ही येथे विचार करावयाचा आहे.

मात्र बोरकरांच्या कवितेचा विचार येथे मुद्दामच केलेला नाही. त्याचे कारण पुढे येईलच.

(४)

रविकरण मंडळानंतर येणाऱ्या कवीत अनिल, कुसुमाग्रज, बा. भ. बोरकर हे प्रमुख होत. या ठिकाणी या तिघांना झालेली जाणीव मोठी महत्वपूर्ण अशी आहे. ही जाणीव म्हणजे आशयाभिव्यक्तीतील अभिन्नता. आशयाच्या स्वरूपानुसार, आवाक्यानुसार तिची अभिव्यक्ती ठरत असते. लयबद्धता ठरत असते. हे भान प्रामुख्याने या कवींच्या लक्षात आले आहे. आणि हे फार महत्वाचे आहे. रविकरण मंडळातील कवींना काही अपवादभूत कविता वगळल्यास हे भान क्वचितच असायचे. यमक, अनुप्रास आणि गेयता (?) आणि स्वीकृत अशी विशिष्ट सामाजिक भूमिका यांच्या चित्रणामध्ये हे भान रविकिरण मंडळातील कवींना असायचे नाही. त्यातच कविता गायची म्हटल्यानंतर तडजोडी आल्याच. ह्या तडजोडी करता करताच आशयानुसारी किंवा आशयातूनच अभिव्यक्ती होते हे सामान्य भानही ह्या कवींना नव्हते. रविकिरण मंडळानंतर हे भान प्रथम आले ते कुसुमाग्रज, अनिल आणि बोरकर यांना !

कुसुमाग्रज आणि अनिल यांनी तर कवितेतील शब्दसंघटनेविषयी विविध प्रयोग केलेले आहेत. हे प्रयोग करण्याची गरज ह्या कवींना का भासावी ? किंवा रागरागिण्यांची नावे देणारे अनिल एकाएकी मुक्तछंदाचा स्वीकार करतात. मुक्तछंदाचा यशस्वी प्रयोग करतात याचा अर्थ काय ? याचा अर्थ उघड आहे, रविकिरण मंडळाच्या विसविशीत कवितेला ते बंदिस्त करू इच्छितात, अर्थघन करू इच्छितात. अनुभवाच्या आकाराप्रमाणे, गतीप्रमाणे अनुभवालच आता एक गती प्राप्त होत जाते. आकृती प्राप्त होत जाते

या ठिकाणी या संदर्भात कुसुमाग्रजांची हिमलाट ही कविता समजावून घेता येईल. कुसुमाग्रजांच्या कवितेत ही हिमलाट साधीसुधी हिमलाट रहात

अनुक्रमणिका

नाही. ते या हिमलाटेचे स्वरूपच बदलून टाकतात. तिला 'लाव' बनवून टाकतात. कुसुमाग्रजांच्या कवितेची ही खास अशी बांधणी. थंडी पडल्यावर पिकाचे मळे जळतात, गरीब मरतात ह्या लौकिक घटना, परंतु कवी ह्या लौकिक घटना नुसत्या लौकिक ठेवीत नाही. त्याच्या दृष्टीला त्या लौकिक घटना लौकिक राहूनच एक वेगळा अर्थ सांगू लागतात. त्यातून काही वेगळा अनुभव व्यक्त होत असल्याचे जाणवू लागते. म्हणजे लौकिक घटनांचे लौकिकत्व अबाधित ठेवून काही वेगळा असा अर्थ सांगण्याची या कवींची खास अशी पद्धती. ('पृथ्वीचे प्रेमगीत' ही कविता या संदर्भात तपासून बघता येईल) मळे जळतात म्हणजे जणु काही या लावेला मद्य देण्यासाठीच जळतात; श्रीमंताच्या घरात तिला प्रवेश नाही म्हणजे जणु कनकाचा दराराच ! आणि गरीबांच्या झोपड्यांना हजारो दारे तिथे ती शतमुखाने पडते. तेव्हा या ठिकाणी ही कविता नेमके एक संघर्षस्थान टिपीत आहे हे लक्षात येते. परंतु महत्वाचा प्रश्न असा की ही कविता आशया-नुसारी बनते कशी ?

'पाहुनी परंतु कुठे कुडाची खोपी
कंगाल कांबळी टाकून गेले झोपी
शेकडो कवाडे ! वाट जावया सोपी
कडकडूनी पडते लाव भुकेली तेथे
हिमलाट पहाटे पहा जगावर आली' (विशाखा)

ही हिमलाट द्राक्षमद्य प्राशून आणि त्यासाठी 'मळे' उध्वस्त करीत उद्दामपणे येत आहे. येताना तिचे क्रौर्य 'करकरा पाखरे दाताखाली रगडी' असे आहे. श्रीमंतांच्या महाली तिला थारा नाही. इथपर्यंत ही हिमलाट उद्दाम आणि भीतिदायक साकार होत येते. वर उद्धृत केलेल्या ओळींमध्ये तिची भीतिप्रदता अधिकच संपृक्त होते. दारिद्र्य असे कांबळीवर झोपलेले आणि ही 'कडकडुनी पडते' असा हा विरोधबिंदू त्यांनी पकडला आहे. संपूर्ण कवितेत करकरा, थरारा, कडकडुनी, या नादयुक्त शब्दांनी भयानकता साकारते पहाटेच्या संदर्भामुळे ह्या रौद्ररूपाची झळाळी अधिकच वाढते; आणि म्हणूनच ही कविता अतिशय गोळिबंद होऊन प्रत्ययकारी होते. अतिशय बंदिस्त होऊन येणारा हा अनुभव आपल्या मनात अनेक अर्थवलये निर्माण करतो. या ठिकाणी एका आक्षेपाचा विचार केला पाहिजे आणि तो म्हणजे असा की कुसुमाग्रजांची कविता, रूपक कविता आहे का ? रूपक कवितेसंबंधीचे आपल्याकडे जे गैरसमज आहेत त्याअर्थीच वरील विधान कुसुमाग्रजांच्या कवितेच्या संदर्भात येते. ते

असे की, रूपक कवितेत नेहमी एक 'किल्ली' असते आणि ही 'किल्ली' एकदा सापडली की कविता संपली.[१] निकृष्ट दर्जाच्या रूपक कवितेत असे होतही असेल, नाही असे नाही; परंतु श्रेष्ठ प्रतीच्या प्रतिभावंतांच्या कडून निर्मिलेली रूपके इतकी अल्पजीवी आणि 'किल्ली' झटकन हातात देणारी असतात का ? कुसुमाग्रजांची एखादी रूढार्थाने रुपक कविता वाटावी अशी एखादी कविता घेऊ. उदा० 'अहिनकूल.' या ठिकाणी कविता वाचल्याबरोबर मदमस्त अशी सत्ताधीश शक्ती आणि नकूल म्हणजे दलित शक्ती अशी किल्ली आपल्या हातात आल्या-सारखे वाटते, परंतु कविता संपते का ? असा खरा प्रश्न आहे. आणि संपत असेल तर सापाचे येणारे रूपदर्शी चित्रमयी वर्णन कुठे ठेवावयाचे– किंवा नकुलाचे येणारे वर्णन कुठे ठेवावयाचे ? कुसुमाग्रज या ठिकाणी सापा-साठी आणि नकुलासाठी काही 'उपमा' योजितात. ते काही हौस म्हणून किंवा कल्पनाविलास म्हणून नव्हे तर सापाच्या रूपप्रत्ययासाठी. ज्वालामुखीची अचानक जाग, खड्गाचे पाते, प्रमदेचे वस्त्र, अग्नीचा ओहळ, यमाची कट्यार, कालीचे कंकण, मल्हारातील ताण, दर्याचे गांभीर्य, ह्या सर्व उपमा काही कल्पना प्रचुरतेसाठी येत नाहीत तर सापाचे भयकारी रूप प्रत्ययकारी करण्या-साठी येतात. त्याचे रूपमनोहारित्व आणि त्याची चंचलता, डौल, त्याची मादकता, गांभीर्य ह्या सर्वासाठी येतात. म्हणून ह्या उपमा प्रयोजनशून्य किंवा कल्पनाविलास प्रयोजनी नाहीत हे लक्षात येते. नकुलासाठीही अशाच उपमा येतात. शेवटी त्यांच्या युद्धाची भीषणता कवी मोठ्या समर्थपणे म्हणजे युद्धा-तील आवेगासह, गतीसह टिपतो. आणि हे युद्ध किती भीतीदायक होते याची प्रतीती रसिकांना येते–

'रणकाय भयानक– लोळे आग जळात
आदळती, वळती, आवळती क्रोधात
जणु जिंकायासी गगनाचे स्वामित्व
आषाढ घनाशी झुंजे वादळवात,

तेव्हा ही अलंकारयुक्त कविता रूपकसदृश्य वाटते म्हणून ती आपल्या हातात किल्ली देते असे मात्र नाही. ती अधिकाधिक प्रत्ययकारी होण्याचा प्रयत्न करते. म्हणून तिला प्रतीक कविता म्हणावे असे प्रा. निकुंब म्हणतात.[२] परंतु प्रतीक कविता काही निर्देशित करण्यापुरतीच मर्यादित असते. तेव्हा ह्या

१. 'रूपक कविता': गो. मा. पवार (मराठवाडा दि. अं. १९३२)
२. 'पारख': प्रा. कृ. ब. निकुंब.

अनुक्रमणिका

कवितेला रूपक कविता किंवा प्रतीक कविता म्हणावयाचे असलेच तर तिच्या सामर्थ्याकडे दुर्लक्ष होता कामा नये एवढे मात्र खरे !

एकंदरीत कवितेची बांधणी अतिशय बंदिस्त अशी आणि आशयानुसारी होत गेलेली आहे. अनिलांच्या संदर्भातही आपणास हेच म्हणता येईल. अनिलांनी मुक्तछंदाचा पुरस्कार आणि वापर केला तो हेतुपुरस्सर मर्ढेकरोत्तर. नवकविता ही मुक्तछंदाचा मुक्तहस्ते वापर करते असेही आपल्या लक्षात येते. रागरागिण्यांची नावे देणारे अनिल एकाएकी मुक्तछंदाचा अवलंब का करतात ? कारण उघड आहे. आशयानुसारी अभिव्यक्ती किंवा आशयानुसारी आंतरघाट आणि बहिर्घाट शोधण्यासाठी हे उघड आहे. आणि म्हणूनच मुक्तछंदाचा अवलंब त्यांनी केलेला दिसतो. आशय आणि अभिव्यक्ती यांच्या अभिन्नतेतून निर्माण होणारा घाट त्यांना हवा आहे. त्यासाठी मुक्तछंदात नसलेली परंतु अतिशय प्रत्ययकारी अशी त्यांची कविता बघू. ‘ पावसाळा ’–

“ बाई या पावसानं
लावली झीमझीम
भिजली ही माळरानं
उदासलं मन
बाई या पावसानं ”

त्यात कवितेतील– “ थबथबलेली पानं
ठिबकती वरतून
पाखरांचे भिजवून
टाकिले पंख छान
बाई या पावसानं ”

– या ओळी बघितल्यानंतर प्रथम जर कोणती गोष्ट लक्षात येत असेल तर ती ही की झिमझिमणाऱ्या पावसाला असलेली नैसर्गिक लय या कवीने पकडली आहे. अतिशय संथपणे एक एक थेंब आकाशातून ओघळावा अशी ह्या कवितेची लय आहे. ‘ बाई या पावसानं, लावली झीमझीम ’ या ओळी आपण अतिशय संथपणे म्हणत जातो. एक एक शब्द उच्चारीत, पेलीत. दुसऱ्या कडव्यातही तेच दिसेल. पानं वस्तुत: थबथबलेली गच्च आहेत. लय मात्र या गच्चतेला पेलून धरणारी परंतु संथच– पाखरांचे पंख भिजले त्यातून पुन्हा गच्चता ! परंतु ‘ छान ’ हा शब्द पाखरांचे गोजिरवाणे रूप साकारतो. या सर्वांमधून पावसाची झिमझिमणारी लय – नैसर्गिक अशी – पकडली आहे. असाच प्रकार त्यांच्या इतरही मात्राबद्ध कवितेत दिसेल. ‘ झाला बाहेर अंधार ’ या

कवितेत अंधाराच्या येण्याची संथता– हीच लय होऊन येते. तर 'फुल–चिमणी' ह्या कवितेत अंग कोमल असे रूप उभे राहते. ह्याच मात्रावृत्तात लिहिलेली 'गरीब आणि पावसाळा' ही कविता मात्र एक धीर गंभीर आशय आपल्यापुढे ठेवते. धीर गंभीर लयीत.

वस्तुतः कलाकृती म्हटल्यावर आशयाभिव्यक्तीची अभिन्नता ही प्राथमिक गृहीत गोष्ट असते परंतु तिचा विचार करण्याचे एकमेव कारण म्हणजे रविकिरणमंडळाची कविता होय हे लक्षात ठेवणे आवश्यक.

आशयानुसारी अभिव्यक्ती करण्याची धडपड करणारा हा कवी एकाएकी मुक्तछंद का लिहितो ? याचे उत्तर जसे आशयाभिव्यक्तीच्या अभिन्नतेत देता येते त्याच प्रमाणे त्यांच्या बदलत्या भाववृत्तीतही आहे. अनिल पुढे पुढे गंभीर चिंतनशील वृत्तीचे होत गेले ह्या चिंतनाचा आवेग आणि झपाटा अंतर्मुखतेतून उफाळून आलेला होता. तेव्हा त्यांच्या ह्या अंतर्मुख आवेगपूर्ण चिंतनशीलतेला वृत्तरचना अपुरी पडेल असे त्यांना वाटले असावे. चिंतन जेव्हा काव्यरूप होते तेव्हा चिंतनाचे मूळरूप त्याच्या आवेगासह आणि सच्चेपणासह अवतरावा लागतो. आणि म्हणूनच त्यांनी मुक्तछंद अवलंबिला असावा. 'निर्वासित चिनी मुलास', 'भग्नमूर्ती', 'प्रेम आणि मरण', 'पैलेव्हा', 'धडकी', ह्या सर्व कविता दीर्घ स्वरुपाच्या आहेत. कवितेची ही दीर्घता हौस म्हणून किंवा ताणून धरलेली नाही. या ठिकाणी प्रश्न असा निर्माण होतो की, हे चिंतन काव्यात्म कसे होते. आणि हे दीर्घत्व कसे टिकते ? यासाठी आपण त्यांची सुप्रसिद्ध कविता 'निर्वासित चिनी मुलास' ही घेऊ :

कवितेची सुरवात – "अजुनही नच हलती माझ्या

दृष्टी समोरून
कावरे बावरे भेदरलेले
तुझे ते डोळे ...
बेफाम वेगे हुंदके देत" अशी होते. आणि त्या मुलाचे

असहाय रूप उभे करण्यासाठी ते 'पराकाष्ठेची असाहयता मूर्तिमंत तू चिमण्याबाळा' असे लिहितात. अशा करुण दर्शनावरून रसिक पुढे सरकतो न सरकतो तोच 'धाव घेणार तू त्यांच्याकडे ?' असा प्रश्न येतो. या प्रश्नाची निरर्थकता त्या बाळाच्या संदर्भात रसिकाच्या प्रत्ययाला अधिकच येते, परंतु पुढे कविता काही नात्यांचाच शोध घेऊ लागते. आणि कवीच्या अंतर्मुख-वृत्तीचे चिंतनपर्व सुरू होते. या अंतर्मुख चिंतनातच धरतीचे येणारे उद्वेग-

जनक चित्र आणि राणीची ख्यालीखुशाली, सैनिकांची क्रूरता आणि असाहाय्य जनता अशा परस्पर विरोधी ताणांनी ही कविता अधिकच नाट्यात्म बनत जाते. कारुण्याचा प्रत्यय येतो. एका प्रकारे नाट्यास ताण निर्माण करणाऱ्या चिंतनशीलतेचे पर्यवसान कारुण्याच्या कलात्मकतेत होते. 'प्रेम आणि मरण' या कवितेतही दीर्घाविगी असा चिंतनाचा प्रचंड आवेग आणि आवाका आहे. म्हणून ही कविता प्रत्ययकारी होत जाते.

आशय आणि अभिव्यक्ती यांचे अभिन्नत्व असावे ही जाणीव जशी ह्या दोन कवींना झाली आहे त्याचप्रमाणे या दोघांमध्ये काही एक वृत्तिसाम्यही आहे. अर्थात हे वृत्तिसाम्य सामाजिक जाणिवांच्या संदर्भातले. रविकिरण मंडळातील कवितेच्या पार्श्वभूमीवर ही समज, जाणीव फारच महत्वाची ठरते. रविकिरण मंडळाची कविता सामाजिकतेचा बुरखा घेऊन आलेली कौटुंबिक कविताच होती. या दोन कवींनी तिला खऱ्या अर्थाने सामाजिक जाणिवाभिमुख केले. (अर्थात रविकिरण मंडळातीलच प्रमुख कवी माधव ज्युलियन यांनीही असा थोडाबहुत प्रयत्न केलेला आहे) या दोन्ही कवींनी आपल्या पूर्व कवितेविषयी 'कंटाळा' व्यक्त केलेला आहे.[१] तेव्हा या सामाजिक जाणिवांचे स्वरूप काय आहे ? तेव्हा हे दोन्ही कवी स्थूल अर्थाने साम्यवादी विचारसरणीचा स्वीकार करणारे आहेत; परंतु हा साम्यवाद उपरा किंवा वरून लादलेला किंवा त्या काळात अनेक कलावंतांनी, विचारवंतांनी स्वीकारलेला होता म्हणून स्वीकारलेला नाही. एका प्रकारे ही त्या दोघांची जीवनदृष्टीच आहे. अनुभवाचे आकलनच मुळी ह्या दृष्टीतून झालेले आहे. म्हणूनच अनंत काणेकर जसे शेवटी शेवटी साम्यवादाच्या आहारी जाऊन कविताच हरवून बसले असा प्रकार मात्र येथे नाही. हा साम्यवाद त्यांच्या अनुभवाकलनाच्या दृष्टीचा भाग बनतो.

आणि सर्वात महत्त्वाचे म्हणजे फार मोठ्या काळानंतर मराठी कविता केशवसुतानंतर– सामाजिक जाणिवा समर्थपणे व्यक्त करू लागलेली आहे. तत्कालीन असा कलावाद, जीवनवाद यांच्या भरीस न पडता या कवींनी सामाजिक जाणिवा मोठ्या समर्थपणे व्यक्त केल्या. वस्तुतः कुसुमाग्रज अनिलांना एका 'कलात्मक समस्येला' तोंड द्यावे लागले.[२] तत्कालीन सामाजिक आणि

१ 'बंड' ही अनिलांची आणि 'समिधाच सख्या या' ही कुसुमाग्रजांची कविता वाचावी.

२ रसयात्रा : (कुसुमाग्रजांच्याच संदर्भात) : शंकर वि. वैद्य.

राजकीय आंदोलनांच्या पार्श्वभूमीवर त्यांची कविता स्फूर्तिगीते ठरण्याची शक्यता नव्हतीच असेही नाही; आणि त्यानंतरही ती स्फूर्तिगीते झालीच असती तर ती कधीच संपली असती, परंतु तसे होत नाही. विशेषतः कुसुमाग्रजांनी लौकिकाचे लौकिकत्व कायम ठेवून कविता अलौकिक केली. 'गर्जा जयजयकार' ही कविता १९४२ च्या लढ्यातील स्फूर्तिगीत होते. परंतु आज ४२ चा लढा नसला तरी निधडच्या मनाचे क्रांतिगीत म्हणून प्रत्ययकारी होते ते त्यांच्या बंदिस्त अशा शब्दसंघटनेमुळे आणि आरोह-अवरोही लयपद्धतीमुळे. आज चीनविषयीचा आकसभाव असूनही 'चिनी मुलास' ही कविता आपणांस आवडू शकते, कारण कविता शेवटी मानवी संघर्षप्रवृत्तीचे चिंतनस्वरूप आहे. एकंदरीत या कवींनी सामाजिक जाणिवा अभिव्यक्त केल्या. कौटुंबिकतेपासून निघून मराठी कविता खऱ्या अर्थाने सामाजिक जाणीव सन्मुख झाली. अर्थात वर सांगितल्याप्रमाणे या दोघांच्याही सामाजिक जाणिवा साम्यवादी दृष्टीतूनच व्यक्त होतात. संघर्षात्मक म्हणजे वर्गसंघर्षात्मक जाणिवा व्यक्त करताना हे दोन्ही कवी आशावादी आहेत. अर्थात साम्यवादी दृष्टी असणे आणि आशावादी असणे हे वैशिष्ट्य असले तरी मला महत्त्वाची वाटणारी गोष्ट म्हणजे, केशवसुतानंतरच्या एका मोठ्या कालखंडानंतर मराठी कवितेत सामाजिक जाणिवा प्रथमच एवढ्या समर्थपणे व्यक्त होत होत्या, ही महत्त्वाची गोष्ट आहे. कारण मर्ढेकरांच्या जाणिवा अशाच समाज चिंतनाभिमुख असल्याचे आपल्या लक्षात येते. (ती कविता आशावादी आहे की नाही हा प्रश्न वेगळा)

एकंदरीत कुसुमाग्रज, अनिल यांनी मराठी कवितेला कौटुंबिकतेच्या बंधनातून मुक्त करून समाजचिंतनाभिमुख केले. अनिलांनी तर मराठी कवितेला खूपच काही दिले अंतर्मुख चिंतनशीलता आणि चिन्तनशीलतेचा आवेग तोलून धरणारा मुक्तछंद ह्या दोन गोष्टी अनिलांनी दिल्या. कधी कधी ही चिन्तनशीलता 'धडकी' सारख्या कवितेत उपहासगर्भ पद्धतीने साकार होते.

पुढे मर्ढेकरांच्या कवितेतून सामाजिक जाणिवा अधिक तीव्रतेने व्यक्त झालेल्या आहेत. तेव्हा मर्ढेकरपूर्व सामाजिक जाणिवांनी युक्त असलेली कविता मर्ढेकरांची पार्श्वभूमी ठरते. आणि म्हणूनच बा. भ. बोरकरांची कविता रविकिरण मंडळाच्या कवितेने निर्माण करून ठेवलेली कोंडी फोडण्यास हातभार लावणारी असली तरी या लेखाच्या मर्यादेमध्ये त्यांचा उल्लेख करणे केवळ अशक्य आहे. कारण त्यांनी प्रामुख्याने निसर्गजाणिवा व्यक्त केल्या आहेत; आणि म्हणूनच त्यांच्या कवितेचा विचार या लेखात केला नाही.

(५)

मर्ढेकरांच्या कवितेचा विचार करताना ती जीवनासंबंधी तुच्छताभाव ठेवते की नाही, मर्ढेकर आस्तिक आहेत की नास्तिक आहेत, अशा प्रश्नांची चर्चा होणे आवश्यकच आहे; परंतु येथे मला एकच महत्वाची गोष्ट सांगावयाची आहे आणि ती म्हणजे मर्ढेकर आस्तिक असोत की नसोत, पण त्यांनी कवितेच्या स्पर्शकक्षा वाढविल्या हा भाग माझ्या दृष्टीने सर्वात महत्वाचा. विविध पातळ्यांवरून त्यांची कविता स्पर्शक्षम होते. अर्थात ही स्पर्शशवती त्यांच्या कवितेत अवतरते त्याचे प्रमुख कारण म्हणजे मर्ढेकर अनुभवाचे आकलन करतात तेच मुळी संवेदनांच्या नेत्रांनी. म्हणजे ही कविता अधिकाधिक संवेदनक्षम होत गेलेली आहे. आणि म्हणूनच तिच्या स्पर्शशक्ती वाढलेल्या आहेत. त्यांची जीवनाकडे बघण्याची दृष्टी तुच्छतावादी बनली, जीवनातल्या विसंगतीचे त्यांनी गांभीर्यपूर्ण विडंबन केले, ते चिंतनाच्या पातळीवर नेले हा सर्व भाग गृहीत आहेच. परंतु मर्ढेकर हे करीत असताना त्यांच्या डोळ्यासमोर पाश्चात्य कविता असेल अगर त्यांची मुळचीच दृष्टी तशी असेल (मर्ढेकरांच्या पहिल्या कवितासंग्रहात ही उदासीनता थोडीशी येऊन जाते उदा० क्र. १३, क्र. १५ इत्यादी.). काहीही असो. त्यांच्या कवितेत अवतरलेली ही स्पर्शक्षमता आणि संवेदनक्षमतेची तीव्रता ही प्रथमच त्यांच्या कवितेत एवढ्या मोठ्या प्रमाणात अवतरते. परंतु अशा प्रकारची कविता मर्ढेकरपूर्व काळात लिहिलीच गेली नव्हती का मुळी ?

याचे उत्तर मात्र नकारार्थी द्यावे लागते. मर्ढेकर पूर्व कवितेत अशा प्रकारचा प्रयोग अनंत काणेकर आणि ना. घ. देशपांडे यांनी केलेला आहे असे आपल्या लक्षात येईल. अर्थात त्याना किती यश मिळाले हा भाग निराळा. (वरकरणी ना. घ. देशपांडे आणि अनंत काणेकर यांचा कुठे अर्थाअर्थी संबंध असावा असे वाटत नाही. कारण ह्या दोन्ही कवींची प्रकृती मर्ढेकरांपेक्षा भिन्न.)

या ठिकाणी काणेकरांच्या ‘ चांदरात ’ आणि ना. घ. देशपांडे यांच्या ‘ शीळ ’ या संग्रहातील काही कवितांचा विचार अभिप्रेत आहे. हे दोन्ही कवी रविकिरण मंडळाच्या संस्कारातून सुटलेले नाहीत. ‘ चांदरात ’ मधील बरीच कविता अशी संस्कारांनी संपन्न आहे. उदा. चटका, भावबंधन, बाजू उलटली, तिचे जाणे इत्यादी. काणेकरांच्या कविता वाचत असताना काही विडंबन गीतेही आढळतात. तसेच साम्यवादामध्ये ‘ हरवून गेलेल्याही काही कविता

आहेत. उदा. 'कवणे,' 'दोन देशभक्त,' 'लालबावटयाचे गाणे' इत्यादी. तेव्हा ह्या सर्व आणि रविकिरण मंडळाच्या प्रभावाखालील सर्व कविता वगळून ज्या कविता उरतात त्या कवितांचा येथे विचार अभिप्रेत आहे. कारण ह्याच कवितांमध्ये काणेकरांना 'स्व' सापडला आहे.

काणेकरांच्या कवितेचे वैशिष्टय म्हणजे त्यांनी तिला इंद्रियसंवेद्य पातळीवर आणली. आणि ह्या इंद्रियसंवेद्यतेमुळेच त्यांची कविता अतिशय प्रत्ययकारी झाली आहे. ना. घ. देशपांडे (यांचा उल्लेख गीत कवितेच्या संदर्भात येत असला तरी-) यांनीही कविता इंद्रियसंवेद्य बनविली. आणि म्हणूनच या दोन कवींच्या कवितेने मर्ढेकरांच्या कवितेत असलेल्या इंद्रियसंवेद्यतेला पार्श्वभूमी निर्माण करून दिली. ना. घ. देशपांडे यांची कविता प्रेमधुंद अशी कविता आहे. आणि तरीही देहलालसा आणि देहवर्णनातच गढून जात नाही. तर ती प्रामुख्याने प्रेमाच्या रूपाचें आकलन करण्याचा प्रयत्न करते. अशा आकलनाला प्रत्ययक्षमता त्यांच्या कवितेत प्राप्त होते ती इंद्रियसंवेद्यतेच्या पातळीवर. देशपांडें प्रमाणेच काणेकरांनीही प्रेमाच्या रूपाचे आकलन केले आहे (अर्थात ह्या दोघांजवळही प्रेमाच्या रूपाच्या आकलनात सच्चेपणा आणि 'प्रेमा'जवळ जाण्याची धडपड आहे. जी रविकिरण मंडळात क्वचितच सापडते.) ते इंद्रियसंवेद्यतेच्या पातळी-वरच. ह्या इंद्रियसंवेद्यतेमुळेच या दोघांची कविता तत्कालीन कवितेपेक्षा वेगळी आहे याची जाणीव तेव्हाच्या रसिकानाही झाली होती.

अनुभवाचे ग्रहणच जेव्हा संवेदन पातळीवरून होते तेव्हा त्या अनुभवाच्या प्रतीतिकक्षा विस्तारत जातात; आणि रसिकांच्या मनात आशयाची विविध वलये निर्माण होतात. (यांच्या बाबतीत आशयाभिव्यक्तीची एकरूपता गृहीत धरूनच हे विवेचन केले आहे.) काणेकर देशपांडे यांच्या कवितेत येणारा निसर्ग हा काही बोरकरांसारखा 'निसर्गकलना'साठी येत नाही. म्हणून काणेकर देशपांडे यांच्या कवितेतील निसर्ग प्रतिमा एकंदर आशयाच्याच संदर्भात येतात. अर्थात ह्या निसर्गप्रतिमा इंद्रियसंवेद्य आहेत हे सांगायला नको. कधी कधी हे दोन्ही कवी लोकगीतांच्या लयीचा आश्रय घेतात. येथे महत्व आहे ते आशय संक्रांत करण्याला. रविकिरण मंडळानंतरची कविता म्हणन ही अधीकच नजरेत भरते; परंतु मर्ढेकरपूर्व कविता म्हणून ती मोलाची आहे.

'चल ग सजणे रानामध्ये
चाफ्याचं फुल तुझ्या कानामध्ये' 'रानगीत' – काणेकर

'फार नको वाकू
जरी उंच बांधा
फार नको झाकू
तुझा गौर खांदा' – 'फार नको वाकू' – ना. घ. देशपांडे

या दोन्ही कवींनी वरील कवितांमध्ये लोकगीतांची लय अवलंबिली आहे, अर्थात हे अनुकरण नाही तर संपूर्ण कवितेचा बाजच लोकगीताचा आहे. काणेकरांच्या कवितेमध्ये 'चापयाच्या फुलाच्या' उल्लेखाने तिच्या सौंदर्याची नाजुकता आपल्यापर्यंत संक्रांत होते. ही नाजुकता नुसती दैहिक नाही तर त्या मागची कोमल प्रेमभावना (जी रविकिरण मंडळाच्या कवितेत क्वचितच येते) हीसुद्धा 'चापयाचे फूल' ह्या प्रतिमेमुळे आपल्यास कळते. आणि सर्वांमधून मनात विविध अर्थवलये निर्माण होतात. ना. घ. देशपांडे यांच्या संदर्भातही हेच म्हणता येईल. साध्या क्रियांच्या वर्णनातून तिची कोवळीक आपल्या प्रत्ययाला येते.

या दोन्ही कवितेतील देहसौकुमार्य आणि प्रेमाची नाजूक छटा आपल्यापर्यंत येते ती इंद्रियसंवेद्य अशा शब्दसंघटनेमुळे आणि ही इंद्रियसंवेद्यता पेलू शकणाऱ्या लयीमुळे.

संवेदनांच्या संदर्भात विचार करीत असताना ह्या दोघांनीही संवेदनांचे व्यामिश्र असे स्वरूप अनुभवसाक्षतीसाठी अवलंबलेले आहे. आणि त्यामुळे आशयघनता वाढत जाते. उदा. –

'हुंकारला पारवा
तेजाळला काजवा
हालून गेला जरा काळोख चोहूकडे' (ना. घ. देशपांडे)
'पूर्णेंदू पिवळा हळूहळू असे झाडावरी ठेपला
झाडे सर्सरनाद करिती– एकांतही वाढला' (काणेकर)
'शेवटी मंदावलेल्या वादळी वाऱ्याप्रमाणे
राहणे झाले दिवाणे गीत गाणे कोठले ग' (देशपांडे)
'टप टप टप टप वाजत होता पाऊस पानावरी
दाटली काळीकुट्ट शर्वरी' – काणेकर
'चिंब झाली भोवताली पावसाने रानोवने
वर्षती येथे सखीची पावसाळी लोचने' – देशपांडे

अशा प्रकारच्या किती तरी ओळी उद्‌धृत करता येतील. ह्या कविता अतिशय उत्कट होत जातात. या उत्कटतेमागे असलेले एकमेव कारण म्हणजे इंद्रियसंवेदनात्मक अशी शब्दसंघटना. आणि या संघटणेचा अपरिहार्य परिपाक म्हणून अवतरलेली अर्थकक्षा विस्तारत जाण्याची क्षमता. 'पारवा', 'काजवा' 'सर्सरनाद', 'मंदावलेला वारा' 'दिवाणे गीत गाणे', 'पावसाळी लोचने', 'काळिकुट्ट शर्वरी' या सगळ्या शब्दांमधून उत्कटता जशी अवतरते त्याप्रमाणेच दृक्‌संवेदना, नादसंवेदना, श्रुतिसंवेदना, अशा प्रकारे संघटित होतात की कविता प्रत्ययक्षम होत जाते.

वर जे शब्द अवतरण चिन्हात दिले आहेत त्या सर्व प्रतिमा आहेत. आणि मर्ढेकरांच्या कवितेच्या विचार करताना मी वर असे म्हटले आहे की ही कविता विविध पातळ्यांवरून स्पर्शक्षम होते आणि त्याचे प्रमुख कारण इंद्रिय-संवेद्यता आहे. आता या ठिकाणी आणखी एक गोष्ट सांगितली पाहिजे आणि ती म्हणजे मर्ढेकरांच्या कवितेची बांधणी आहे प्रतिमांची. जी मराठी कवितेत प्रामुख्याने प्रथमच अवतरत होती. अर्थात ह्या प्रतिमा संवेदनांगाचाच एक आविष्कार असतो. म्हणूनच त्यांची कविता अधिकाधिक प्रत्ययक्षम होते.

प्रतिमासंघटनेचा प्रथम प्रयत्न अनंत काणेकर आणि ना. घ. देशपांडे यांनी केला आहे ही गोष्ट वर उधृत केलेल्या प्रतिमांवरून स्पष्ट होते. मर्ढेकरांनी प्रतिमांमधूनच बोलण्याचा प्रयत्न केला. याही बाबतीत काणेकर–देशपांडे हे मर्ढेकरपूर्व कवी म्हणून महत्वाचे ठरतात. (मला याची कल्पना आहे की प्राचीन मराठी अभंगांमध्येही प्रतिमावैपुल्य आहे. आणि चांगली कविता प्रति-मांच्या सुसंघटनेमुळेच निर्माण होते. किंवा प्रतिमा हाच कवितेचा धर्म होय. तरी परंतु ह्या गोष्टीला मर्ढेकरांपासूनच महत्वाचे स्थान मिळाले हे महत्वाचे. म्हणून नोंदविले.)

(६)

केशवकुमारांची 'झेंडूची फुले' वाचताना जाणवणारी प्रमुख अशी गोष्ट म्हणजे ही कविता रविकिरणमंडळातील कवितेच्या खास अशा काही फॅशन्सचे विडंबन करणारी कविता आहे. रविकिरण मंडळातील कवींची खास अशी लिहिण्याची पद्धती आणि खास असे काव्यविषय होते. यांचे ते विडंबन आहे. परंतु हे विडंबन जर त्या त्या कवितेपुरते असते तर कदाचित् आज वाचवलेही नसते. परंतु त्यामध्ये एक प्रकारचे वृत्तिविडंबनही आहे. 'पाहुणे',

'आम्ही कोण', 'मोहरममधील मर्दुमकी', 'रस्त्यावर पडलेले विडीचे थोटूक', 'सखे बोल बोल' अशा कितीतरी कविता काही विशिष्ट कवितांचे विडंबन करताकरताच वृत्तिविडंबन होतात. परंतु केशवकुमारांचे ध्येय हे तत्कालीन अशा काव्याचे विडंबन करून दोष दिग्दर्शन करणे एवढेच होते. असे जरी असले तरी त्यांच्याही नकळत हे विडंबन वृत्तिविडंबन झाले आणि मराठी कवितेत महत्त्वाचे कार्य करते झाले. मराठी कवितेला केशवकुमारांनी धोक्याचा कंदील दाखवून मर्ढेकरांपर्यंतची वाट सुकर केली; असे जरी असले तरी त्यांचे वृत्ति-विडंबन कधीच चिंतनाच्या पातळीवर जात नाही. आणि म्हणूनच त्या ठिकाणी 'प्रचंड' हास्य निर्माण करण्यापेक्षा काही वेगळे साधले जात नाही. हीच विडंबनाची वाट मर्ढेकरांपर्यंत गेली का? आणि मर्ढेकरां-जवळ जाऊन तिला उपहास, उपरोध, आणि जीवन विसंगतीवरील चिंतनाचे गांभीर्यपूर्ण विडंबनरूप मिळाले का? की माझे हे मत मर्ढेकरांवर अन्याय करणारे आहे?





